

Pierre-Luc Abramson

Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX

MEXICO
AND
THE MEXICANS.

LONDON
TRÜBNER & Co, 60 PATERNOSTER ROW.
1859.

Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX

Tesis para el doctorado de Estado dirigida por los profesores Jacques Lafaye y Jean-Paul Duviols

Pierre-Luc Abramson

Traducción de *Jorge Alberto Luis Padín Videla*



Primera edición en francés, 1993
Primera edición en español, 1999
Primera edición electrónica, 2012

En la portada: Litografía realizada en Londres, 1859, tomada del libro *Imagen de México* de Electra Mompradé y Tonatiúh Gutiérrez.

Título original: *Les utopies sociales en Amérique latine au XIX ^{e} siècle*

Publicado por la Université de Lille III
9, rue A. Angellier, 59046 Lila

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008


www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-0982-3

Hecho en México - *Made in Mexico*

Acerca del autor

El doctor *Pierre-Luc Abramson* nació en Vichy, Francia, en 1945. Ha sido profesor en las universidades Mohammed ben Abdallah de Fez, de Marruecos, Nueva Sorbona de París y Pascal Paoli de Córcega. En la actualidad imparte una cátedra de historia y civilización de América Latina en la Universidad de Perpiñan. Buen conocedor de México, país que ha recorrido varias veces y donde residió durante dos años, se desempeñó como director de la Alianza Francesa de Saltillo, Coahuila. Ha publicado numerosos artículos acerca de la historia social e intelectual de América Latina en el siglo XIX en revistas francesas, mexicanas y canadienses. Actualmente prepara una historia del pensamiento político y social en Hispanoamérica.

A mi esposa, a mis hijos

A mis maestros, hispanistas
e historiadores

Agradecimientos

Ante todo y antes que a nadie más, manifestamos nuestro reconocimiento al profesor Jacques Lafaye, quien, con humor y paciencia, nos hizo beneficiarios de su experiencia como investigador dirigiendo esta tesis y evitándonos muchos errores. Agradecemos igualmente al profesor Jean-Paul Duviols, quien más tarde tuvo a bien continuar la acción del profesor Lafaye. El estímulo recibido por parte de ambos fue decisivo, puesto que nos permitió terminar este trabajo cuando atravesábamos una época de nuestra vida marcada por el luto y la desilusión.

Nuestra gratitud también a nuestros colegas y amigos franceses y latinoamericanos que, para esta tarea, nos ayudaron con sus conocimientos, sus libros y su amistad. En tal sentido evocamos a Catherine Barbazza, Pablo y Adriana Berchenko, Alain Bué, Simone y Guy César, Jeaninne Despond, Brigitte Guillaud, Françoise Huyghe, Michel Mouret, Jean-Pierre Paute y Rodolfo de Roux.

Estamos conscientes asimismo de que, sin la comprensión y la amistosa solidaridad de los colegas del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Perpiñán, este trabajo jamás habría salido a luz. Vaya, por tanto, nuestro agradecimiento a todos ellos.

No olvidamos nuestra deuda por la eficiencia y amabilidad del personal de las distintas bibliotecas en las que hemos trabajado. Agradecemos particularmente al de la Biblioteca Universitaria de Perpiñán, al de la Biblioteca Nacional de París, al del Instituto de Cooperación Iberoamericana de Madrid y al del Instituto Internacional de Historia Social de Amsterdam. Por las mismas razones, agradecemos a la señora Bellegueille y a los empleados del servicio de reprografía de la Facultad de Ciencias Humanas, Jurídicas y Sociales de la Universidad de Perpiñán, quienes apoyaron la realización material de este trabajo.

Por último, queremos incluir en estos agradecimientos a la Asociación Francesa de Historiadores de las Ideas Políticas, y a cada uno de sus miembros activos, por el enriquecimiento intelectual que nos aportaron a través de los trabajos y debates llevados a cabo en ella.

Prefacio

A diferencia de muchos prólogos, éste no fue redactado con posterioridad al cuerpo del texto, sino a la mitad del camino: entre el comienzo de la investigación y su punto final. En efecto, no creemos que pueda existir un prólogo, en sentido estricto, como no sea entre investigadores con prejuicios ideológicos y metodológicos bien afianzados. Dice el poeta que "al andar se hace camino", a lo cual el investigador responde que es investigando como se forja un método o, más modestamente, algunas reglas de trabajo. Pero antes de decir unas palabras sobre tales reglas, quisiéramos informar a nuestro lector acerca de las condiciones materiales bajo las que fue elaborada esta investigación.

Ante todo, hemos trabajado solos, sin formar parte de equipo alguno ni recibir créditos específicos. Hicimos nuestro trabajo lejos de los centros de investigación y de las grandes bibliotecas. Por largo tiempo hemos residido en Marruecos y en Córcega, y los azares de la vida se encargaron de interrumpir varias veces el curso de la presente investigación, comenzada en 1979. Esta soledad del investigador de fondo se vio felizmente atenuada por diversas estadías breves en la Casa de Velázquez; y, en los últimos años, gracias a los intercambios científicos e intelectuales que tuvieron lugar en el seno de las dos asociaciones de investigadores a las cuales pertenecemos: la Asociación Francesa de Historiadores de las Ideas Políticas y el Centro de Investigaciones Ibéricas y Latinoamericanas de la Universidad de Perpiñán.

La otra limitación —pues la soledad es una— consiste en que hemos trabajado exclusivamente con base en las fuentes documentales disponibles en Europa. Una tesis no es el lugar apropiado para entonar el cuplé sobre "la gran miseria de la investigación universitaria (o americanista) francesa", y menos aún cuando la experiencia muestra que el mal no es tan grande como parece. En efecto, sólo nos hemos visto perjudicados por la imposibilidad, salvo algunas excepciones, de consultar la prensa latinoamericana de los años 1840-1890. La naturaleza misma del tema —que compete principalmente a la historia de las ideas— y sus límites cronológicos —el siglo XIX— hacen que en Europa, sobre todo en Francia y España, se encuentren numerosos documentos —ensayos, tratados, panfletos, revistas, folletos, fascículos y opúsculos— sobre América escritos por europeos y por autores latinoamericanos. Con frecuencia, estos últimos —intelectuales que se hallan culturalmente a

horcajadas sobre ambos mundos, residiendo en uno de ellos y luego en el otro— han redactado o hecho editar sus escritos tanto en Francia como en España. Y también muy a menudo se han ocupado de depositar en las prestigiosas bibliotecas europeas sus textos publicados en América. El hecho de que los hombres, los escritos y las ideas sean realidades históricas esencialmente viajeras, y que los intercambios entre Europa y América Latina fueran intensos en el siglo XIX, ha sido y es de gran ayuda para nosotros. Los primeros elementos de método que nos ha proporcionado la experiencia proceden igualmente de estas comprobaciones de evidencia.

Desde el primer momento nos pareció que cuanto sirve de puente entre Europa y América, en primer lugar los hombres y los libros que viajan, merecían de nuestra parte la mayor atención. Los hombres viajan en ambos sentidos: hallamos tantos exiliados políticos europeos en América Latina como viajeros y refugiados latinoamericanos en Europa, particularmente durante los sucesos revolucionarios de 1848-1850. En cambio, las ideas —es necesario decirlo sin temor a herir susceptibilidades, puesto que la historia expone abundantemente esta realidad— viajan en un solo sentido: de Europa, sobre todo de la Francia revolucionaria, hacia América. Señalemos que durante la mayor parte del siglo XIX el papel intelectual —y bien decimos "intelectual"— de los Estados Unidos es todavía insignificante. Sin embargo, la historia de las utopías sociales en América Latina no se reduce al reconocimiento del original europeo en la copia americana, pues el terreno —en el sentido casi biológico del término— reacciona modificando y adaptando todo lo que proviene del Viejo Mundo. Las modas intelectuales sufren la influencia de las creencias, los mitos y las tradiciones indígenas que se inscriben en un periodo de larga duración.

El conjunto de estas consideraciones nos condujo a conceder una gran importancia a la historia de los textos: en primer lugar a la historia de su redacción (cuándo y en qué circunstancias fueron escritos); a la historia de sus ediciones (no es tan simple determinar cuál haya sido la primera edición de un texto, sobre todo en historia de las ideas, donde las apariciones en revista suelen preceder a las publicaciones bajo forma de libro); a la historia de sus traducciones (quién tradujo, cuándo y por qué, y cuál es la personalidad intelectual del traductor);[1] y, finalmente, a la historia de su difusión (la identificación de las casas editoras francesas y españolas, de sus sucursales americanas y de su orientación ideológica resulta indispensable). Antes de toda jerarquización genealógica de los textos y de las ideas, es necesario dejar bien establecida esta historia del texto, la que, en lo sucesivo, no deberá perderse de vista. Bajo este aspecto, el método empleado en historia de las ideas se aproxima a los métodos que utiliza la filología para la edición de textos medievales. Por lo menos, ambos casos requieren del mismo grado de minuciosidad.

Los textos de origen americano o europeo que han suscitado esta consideración crítica no

son sólo los textos propiamente ideológicos, los que se pretenden como tales —inspirados por lo que suele denominarse "socialismo utópico"—,[2] sino también los relatos de viaje y los testimonios o memorias de quienes han estado presentes en episodios revolucionarios o han participado en experimentos comunitarios utópicos. Cada uno de estos dos grandes tipos de documentos plantea sus propios problemas de interpretación. Hemos manejado los relatos y memorias con mucha prudencia, pues con frecuencia nos hizo falta el testimonio de la prensa a fin de corroborar o invalidar sus asertos. En cuanto a los textos ideológicos, comienzan por plantear una importante pregunta: ¿qué significan las contradicciones que contienen? Por lo general, las hemos interpretado de tres maneras diferentes: parecen deberse a la irrupción del impulso subjetivo en el discurso coherente; o bien a la repercusión, en este discurso, de otros discursos contradictorios; por último, cabe la posibilidad —y eso conduce a otro problema— de que sólo sean contradicciones para nosotros, lectores contemporáneos.

En efecto, los textos ideológicos tienden una trampa en la que resulta difícil no caer: ¿cómo evitar la tentación de no conceder interés o crédito sino a los pensadores que proclaman nuestra modernidad, que parecen ser los precursores de la misma y que justifican nuestros propios pasos mediante una como anterioridad profética?[3] Es indiscutible, por ejemplo, que nuestro interés por el socialismo utópico —si bien anterior al colapso de los regímenes inspirados en un socialismo con pretensiones de científico— sólo pudo ser reforzado por los sucesos ocurridos en el este de Europa. Una especie de fatalidad está en acción: la historia de las ideas se halla contaminada por su objeto, se funde en él, tal como la historia de la filosofía es, ella misma, filosofía. Esto revela la importancia de la crítica externa de los textos, de las precauciones filológicas que mencionábamos. Ellas garantizan un mínimo de rigor y veracidad en la gestión interpretativa, al eliminar un cierto número de exégesis que datos indiscutibles contradicen.

Esto también revela que es imposible aspirar a la objetividad absoluta. Sin embargo, ¿puede lograrse ésta en historia, sobre todo cuando entran en juego tres realidades que son otras tantas pasiones del autor: el socialismo, la utopía y América? Responderemos citando a Paul Bénichou. En su obra fundamental, *Le Temps des prophètes, doctrines de l'âge romantique* —que se refiere ante todo a la utopía social en el siglo XIX—, delimita el problema y tranquiliza al historiador:

> No puede entonces hablarse de objetividad sino tan sólo de honestidad y de probidad necesarias, sin prohibirse la adhesión explícita a un orden de valores; adhesión que nadie puede eludir como hombre, ni fingir olvidar como historiador desde que la adoptó como hombre, a menos de condenarse a un discurso vacío.[4]

Con estas palabras, a las cuales nos adherimos totalmente, ponemos punto final a estas pocas consideraciones metodológicas, anhelando que su formulación, a medio camino de

este trabajo, sirva de brújula a quien lo escribe, pero sin que ello implique encerrarlo en un sistema.

[Notas]

---

[1] Estamos conscientes de que la importante cuestión de los traductores hubiera merecido un capítulo transversal de síntesis, pero esto nos habría conducido a numerosas repeticiones inútiles.

[2] Aceptamos la división, en lo sucesivo admitida, que Marx y Engels instauraron entre socialismo científico y socialismo utópico. La aceptamos por razones prácticas y no por dejar de discutirla, al menos bajo dos aspectos: la autoproclamación, por parte de Marx, de la cientificidad de su pensamiento y la influencia de la utopía en el seno del movimiento obrero y del propio marxismo. Mirándolo bien, preferiríamos hablar de "socialismo romántico" y de "socialismo pragmático", tal como lo hace Barbosa Lima Sobrinho en su introducción al libro del general Abreu e Lima *O Socialismo* (Paz e Terra, Río de Janeiro, 1979, pp. 19-20). Con frecuencia empleamos la primera de esas expresiones.

[3] Es más o menos en estos términos como Françoise Bonardel denuncia "una lamentable deformación intelectual, propia de nuestros perturbados tiempos" en el núm. 339 de *La Quinzaine littéraire* (1-15 de enero de 1981), p. 24.

[4] Gallimard, Bibliothèque des idées, París, 1977, p. 567.

Introducción
Mundo nuevo y nuevo mundo

Desde su descubrimiento, el Nuevo Mundo se convierte en el lugar por excelencia de la utopía. El occidente marítimo, inmensamente vacío y misterioso, estaba predestinado a estimular los sueños del hombre. Ya Platón, en el *Critias,* había ubicado su Atlántida más allá de las Columnas de Hércules. La Edad Media poblaba aquel espacio de islas misteriosas y San Brandano veía el paraíso en los confines del océano. Aun antes de nacer, América estaba cargada de mitos y de literatura. El descubridor resultó ser víctima de ello.

Sin embargo, tanto el concepto como la palabra "utopía" nacen, en el espíritu y bajo la pluma de Tomás Moro, sólo después del Descubrimiento y en relación directa con él.[1] Recordemos que el narrador de la *Utopía,* Raphaël Hytloday o Hythlodée, es un filósofo y navegante portugués que se presenta como un compañero de quien dio su nombre al Nuevo Mundo, Américo Vespucio.

> No es por lo tanto mera coincidencia —escribe Jean Servier— [2] si la edad de oro de la utopía corresponde y sigue a la historia de los grandes descubrimientos marítimos. Cada relato de viaje, embellecido por la imaginación, actuó como un impacto cultural limitado, provocando una comparación, una puesta en duda de los valores de la sociedad contemporánea. Son los navegantes quienes descubren la isla de Utopía, la Ciudad del Sol de Campanella, la Macaria de Hartlib, la Nueva Atlántida de Francis Bacon, la Nova Solyma de Samuel Gott, o países extraños, como lo hizo Lemuel Gulliver.

Estas palabras describen perfectamente la relación que existe entre los viajes de descubrimiento y el género político-literario de la utopía; pero en lo que concierne al descubrimiento del nuevo continente y de las civilizaciones precolombinas, no podemos hablar de "impacto cultural limitado". Se trató más bien de un verdadero cataclismo de la conciencia europea, cuyas ondas —y esto es lo que intentamos demostrar— se propagaron hasta principios de nuestro siglo.

No obstante, entre los dos hechos importantes que hemos mencionado —descubrimiento del continente y descubrimiento de las civilizaciones— existe una notable diferencia. Desde luego, el conocimiento de las civilizaciones precolombinas refuerza la fabulosa imagen del Nuevo Mundo, pero el encanto causado por la paradisiaca visión de las costas del Caribe dejó sitio a la curiosidad por sociedades complejas, comparables con la propia y que pueden

ponerse como ejemplo. América deja de ser un jardín del edén y por primera vez se convierte en el lugar donde el hombre puede construir voluntariamente una sociedad mejor. El éxito de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso constituye el principal origen de esta evolución de la conciencia europea. Con dicho texto, la utopía social se proyecta definitivamente sobre América y la utopía socialista comienza a prosperar allí, bajo la forma todavía actual y operante de lo que, junto con Alain Joxe, denominaremos la "utopía incaica".[3]

Desde los primeros tiempos de la Conquista, las esperanzas sociales, religiosas o vilmente materiales se mezclan inextricablemente y se derraman por las tierras descubiertas y conquistadas. Sin embargo, hay lugares privilegiados más cargados de mitos y esperanzas que otros: Perú, por cierto, pero también México y, más tarde, Paraguay. Cobra forma una verdadera geografía de la utopía americana, la cual permanecerá en vigor durante el siglo XIX. Para entender cómo los socialistas de ese siglo —a quienes Marx y Engels agruparon *ad vitam aeternam* bajo el rótulo de utopistas— dirigieron su atención hacia las Américas, conviene recordar que anteriormente los dos grandes linajes de la utopía occidental se habían ramificado hasta el Nuevo Mundo.

El más antiguo de los linajes utópicos es el linaje humanista que parte de Platón, *República* y *Critias confondus,* el cual, con Tomás Moro, el amigo de Erasmo,[4] resucita en el momento de los descubrimientos. Ahora bien, Tomás Moro tuvo discípulos y lectores en las Indias. Basta con evocar las aldeas-hospitales modelos del primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga;[5] los proyectos y la tentativa de colonización modelo del "joven" Las Casas;[6] las *reducciones* del virrey de Perú, Francisco de Toledo; o bien las de los jesuitas en Paraguay o en California.[7]

El segundo linaje es medieval y monáquico. Su fundador, el monje calabrés Gioacchino da Fiore, predicaba el Evangelio Eterno y proclamaba la Iglesia de los Pobres que, bajo la dirección de los monjes, prepararía la Parusía. En su obra *Utopie et histoire du Mexique,* Georges Baudot describe el modo como la orden franciscana en su conjunto, y particularmente los Doce que en 1524 emprendieron la construcción de una cristiandad nueva y purificada en México, era portadora de esa esperanza social y escatológica, de implicaciones políticas subversivas.[8] Aunque inaugurando uno de los motivos más comunes de las doctrinas sociales utópicas —la tripartición de la historia humana, que figura en Comte y Saint-Simon— esta corriente es infinitamente más religiosa que la otra y, sobre todo, se encuentra ligada a preocupaciones milenaristas. Con los franciscanos, América se convierte en tierra de elección de esta explosiva mezcla: utopía social más milenarismo.

Por regla general, el Nuevo Mundo no deja de obsesionar los sueños de los europeos durante los dos siglos que preceden al que nos interesa. Al mismo tiempo es origen del

pensamiento crítico sobre el Estado y la sociedad —por lo extraño de sus hombres y de sus civilizaciones— y decorado natural de ese pensamiento, casi su lugar común. Se trata no sólo de sacar lecciones de las Indias para el Viejo Mundo, sino también, y desde el principio, de aplicar en América las utopías que esta nueva humanidad inspira. Así, Vasco de Quiroga estaba convencido de que Tomás Moro había escrito su *Utopía* para que fuera puesta en práctica en el Nuevo Mundo.[9] Quisiéramos detenernos sobre un caso especial de este funcionamiento dialéctico: Perú en la Francia del siglo XVIII, pues él nos sugirió una especie de regla que nos ha guiado en nuestro estudio sobre las utopías sociales en el siguiente siglo.

En la Francia de la Ilustración, patria intelectual de los libertadores de la América española, el Perú de los Incas sirve de marco a una reflexión sobre el mejor de los mundos posibles. Citemos, por supuesto, el *Cándido* de Voltaire, sobre todo los capítulos consagrados a El Dorado, esa "antigua patria de los Incas".[10] Inspirados por la lectura de Garcilaso —siempre él—, tales capítulos nos presentan a este país como una tierra donde "todos los hombres son libres"[11] y en la que "todos los hostales establecidos para la comodidad del comercio son pagados por el gobierno".[12] Esos capítulos contrastan con los que se desarrollan en el Paraguay de los jesuitas, donde, según Voltaire, "los padres lo tienen todo y los pueblos no tienen nada".[13] Agreguemos al *Cándido* otras visiones utópicas del imperio de los Incas —o, más exactamente, otras proyecciones utópicas sobre el recuerdo incaico—, tales como las *Lettres péruviennes,* de madame de Graffigny (1747), consideradas como la fuente de donde Turgot extrajo la inspiración de sus reformas; *La Basiliade,* del abate Morelly (1753); el pasaje referente a Perú que figura en la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* del abate Raynal (1770); e incluso la novela de Jean-François Marmontel *Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou* (1777).

Estos textos aclaran el origen intelectual de lo que cronológicamente constituye la primera utopía de la América independiente: el restablecimiento del imperio de los Incas. Es en la línea de la utopía incaica francesa del siglo de la Ilustración donde hay que ubicar las dos propuestas de monarquía inca: la hecha por Miranda a William Pitt en 1789 y la presentada por el general Belgrano al Congreso de Tucumán en 1816. He aquí un detalle significativo: algunos meses antes de reunirse con Pitt, Miranda se había entrevistado dos veces con el abate Raynal en Marsella. El incanato de Miranda no se limitaba a ser, como dice Caracciolo Parra-Pérez, "una arbitraria mezcolanza de instituciones romanas e inglesas salpicadas de nombres indios",[14] sino también —y quizá principalmente— la prefiguración del mundo mejor que debía erigirse sobre las ruinas del imperio español.

La lección que quisiéramos retener de este sueño efímero es que, tanto en dicha utopía como en las que vendrán a continuación, el galicismo mental de los unos se junta con la

americanidad espiritual de los otros. Dicho de otra manera, en toda utopía social en Latinoamérica, hay un momento donde la cultura francesa de los americanos se interseca con la fascinación por el Nuevo Mundo de los utopistas franceses o, más generalmente, de los europeos. En consecuencia, nos proponemos comenzar nuestra investigación con el estudio de las relaciones que mantenían los socialistas utópicos con América Latina.

[Notas]

---

[1] En 1516, Moro publicó, en Lovaina, el *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia,* con un éxito internacional inmediato: ocho ediciones en menos de cuatro años; una en Lovaina, dos en Basilea, una en París, Florencia, Venecia, etc. Únicamente la traducción inglesa de 1551 colocará la palabra al principio del título: *Utopia or the Best State of a Republic Weale*.

[2] *L'Utopie*, col. Que sais-je?, núm. 1757, PUF, París, p. 96.

[3] Véase Alain Joxe, "L'Utopie incaïque et le corporatisme de gauche", en *Critique,* Ed. de Minuit, París, núms. 363-364, agosto-septiembre de 1977, pp. 775-789.

[4] En 1511, Erasmo dedicó su *Elogio de la locura* a Tomás Moro. Él fue quien se encargó de editar la obra de su amigo inglés en Lovaina.

[5] Véanse los trabajos de Silvio A. Zavala, especialmente *Sir Thomas More in New Spain, an Utopian Adventure of the Renaissance,* Hispanic and Luso-Brazilian Councils, Londres, 1955, e *Ideario de Vasco de Quiroga*, El Colegio de México, México, 1941.

[6] Véase M. Bataillon y A. Saint-Lu, *Las Casas et la défense des Indiens,* col. Archives, Julliard, París, 1971, pp. 14-19.

[7] Véase Maxime Haubert, *La Vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites*, Hachette, París, 1967, y Clovis Lugon, *La République communiste chrétienne des Guaranis: 1610-1768,* Editions Ouvrières, París, 1949. Tanto el título como el editor de esta última obra (Éditions de la Jeunesse Ouvrière Catholique) muestran que, en 1949, Paraguay aún se hallaba marcado, en la conciencia europea, con el signo de la utopía socialista.

[8] Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1579),* Privat, Tolosa, 1977, pp. 76-90. Véase también John L. Phelan, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1603),* University of California Press, Berkeley y Los

Ángeles, 1956.

[9] Véase Vasco de Quiroga, *Información en derecho sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias,* texto vastamente citado y comentado por Stelio Cro en *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América hispana,* International Book Publishers/Fundación Universitaria Española, Troy-Madrid, 1983, pp. 53-68.

[10] Voltaire, *Romans et contes,* Garnier Frères, París, 1960, p. 177.

[11] *Ibid.,* p. 180

[12] *Ibid.,* p. 177.

[13] *Ibid.,* p. 167. Voltaire no fue siempre tan severo, especialmente en los capítulos XII y CLIV del *Essai sur les moeurs;* y Montesquieu hizo el elogio de la empresa jesuítica; véase *De l'esprit des lois,* libro IV, cap. 6.

[14] C. Parra-Pérez, M. Cabrera y R. Ronze, *Études sur l'Indépendance de l'Amérique latine,* Nouvelles Ed. Latines, París, 1954, p. 47.

Primera Parte

Los socialistas utópicos y América Latina

De la tormenta de la gran revolución francesa, que durante años fue toda la historia dramática del mundo, nace la meditación de Saint-Simon, y luego las de sus discípulos enemigos, Auguste Comte, Proudhon, Karl Marx, quienes desde entonces no cesaron de atormentar los espíritus y los razonamientos del hombre.
Fernand Braudel, *Leçon inaugurale au Collège de France*.

Prólogo

En el siglo XIX en Francia, América no había perdido nada de su prestigio ni de la fascinación que suscitó. Al contrario, el nacimiento de naciones nuevas, desde el Hudson hasta el Río de la Plata, vuelve a convertirla en el continente donde todo es posible. América sigue siendo El Dorado, tierra de evasión, de refugio o de aventura, y se vuelve *tabula rasa* para utopistas de toda laya. La más ambiciosa tentativa de reconstrucción novelesca de la sociedad de la época, la *Comédie humaine,* de Balzac, le da un lugar al sueño americano y a América Latina en particular.[1] Por otra parte, en Francia, tras la Revolución, se desarrolla el socialismo, en los dos sentidos que adoptaba este término antes de los trastornos de 1848: de un solo golpe, reflexión crítica sobre la sociedad y doctrina de la asociación. Ni el pensamiento ni la vida de los maestros del socialismo utópico, generalmente franceses y por lo tanto herederos del universalismo de 1789, pudieron dejar de tropezar muchas veces con América, con su realidad social o política y con su existencia mítica. Tanto los pensadores como sus ideas disfrutaron del prestigio de la Francia revolucionaria en las jóvenes naciones de la América hispanoparlante. Por el contrario, la influencia de los pensadores españoles —incluso la del más importante de ellos, Pi y Margall— se verá obstaculizada por una fobia general hacia España, la antigua metrópoli, que para las elites americanas encarna un pasado contrarrevolucionario, oscurantista y clerical; y la cual, además, sigue oprimiendo a Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico.

Así se trate de socialistas utópicos que hayan residido en América, como Saint-Simon, Victor Considérant o Michel Chevalier; que hayan sido mitad criollos, como Flora Tristán; o que jamás hayan pisado el suelo del Nuevo Mundo, como Proudhon y Fourier, sus ideas no podían haber dejado de encontrar el camino de América, donde todos ellos fueron el fermento de la utopía social. Junto con los tres grandes doctrinarios de la república social, Lamennais, Michelet y Edgar Quinet —alcanzados más tarde por el español Francisco Pi y Margall—, ellos son la fuente viva del socialismo latinoamericano entre los años 1840 y 1870, el cual fue al principio un vocabulario, luego un conjunto de lecturas —no siempre directas, con Eugène Sue haciendo en ocasiones las veces de divulgador— y, por último y sobre todo, un extraordinario idealismo romántico, generoso y confuso. La influencia de quien fue cronológicamente el primero de los socialistas utópicos franceses, el conde de Saint-Simon, se

hace sentir desde el comienzo de los movimientos de independencia.

[Notas]

---

[1] El propio Balzac durante un instante con ir a hacer fortuna a Brasil. Véase André Meyer, "Le Mexique et l'Amérique latine dans l'oeuvre de Balzac", en *Études mexicaines*, núm. 3, Universidad de Perpiñán, Perpiñán, 1980, pp. 109-144.

I. El conde de Saint-Simon (1760-1825)

El sobrino bisnieto del memorialista forma parte de esa “generación de América” que desempeña un importante papel en la historia de la Revolución, del Imperio y de la Restauración. Por la libertad de las Trece Colonias, junto a los insurgentes combatieron La Fayette, Rochambeau, De Grasse y D’Estaing; pero también lo hicieron futuros mariscales: Berthier, Ségur y Gouvion-Saint Cyr; y los aristócratas que prepararon la noche del 4 de agosto, tales como los condes de Custine y de La Tour du Pin o el vizconde de Noailles.[1] Puede decirse, con Maxime Leroy, que Saint-Simon nació por segunda vez en 1779, al partir para la guerra de América.[2] De hecho, el futuro *sans-culotte* nacía a la política en el momento en que el advenimiento de un nuevo Estado en el Nuevo Mundo ponía ante su vista los problemas sociales, económicos y políticos que sus doctrinas intentarían resolver. Él estaba consciente de ello, pues más tarde escribió en *Industrie:* “Fue en América, fue combatiendo por la causa de la libertad industrial, como yo concebí el primer deseo de ver florecer en mi patria esta planta de otro mundo”.[3] Saint-Simon, no lo olvidemos, se traslada a una América que por largo tiempo sigue siendo monolítica en la conciencia europea. Sus dos partes, latina y anglosajona, se hallan confundidas en una misma aura mítica. A la postre, esa guerra en América del Norte dará a Saint-Simon la oportunidad de entrar en contacto con la América española, y en dos ocasiones.

Su primer contacto tuvo lugar en 1781, cuando hizo escala en La Habana con la flota del almirante De Grasse, que escoltaba hacia Yorktown refuerzos embarcados en la guarnición francesa de Santo Domingo. Saint-Simon tenía un mando en la artillería de ese cuerpo expedicionario.[4] Es agradable pensar que Francisco de Miranda fue el oficial español encargado del aprovisionamiento de la flota aliada en el puerto de La Habana.[5] Sin embargo, en los muy completos archivos personales de Miranda —cartas, documentos y apuntes de viaje—[6] no existe indicio alguno de que ambos hombres se hayan encontrado alguna vez, ya fuera en La Habana, en Florida, en las Antillas inglesas o en cualquier otro escenario de operaciones. Pero tampoco hay nada que demuestre lo contrario. Combatiendo por la misma causa, el precursor y el utopista cuando menos se cruzaron; más tarde, en París,

y por la misma razón, el ciudadano Bonhomme, el otrora conde de Saint-Simon, volverá a cruzarse con el vencedor de Valmy y de Amberes. Quizá haya habido en ello una señal para la nueva América.

El segundo encuentro de Saint-Simon con la América española tuvo lugar al finalizar la guerra, en 1783, antes de su regreso a Europa. En esa oportunidad, propuso al virrey de la Nueva España la construcción de un canal interoceánico. Desafortunadamente es muy poco lo que sabemos acerca de este proyecto. De hecho, sólo lo conocemos a través de un breve párrafo que Saint-Simon le dedica en su único texto autobiográfico, *Histoire de ma vie,* donde ni siquiera dice si se dirigió a México para presentar tal proyecto. Simplemente escribe:

> Con la paz, presenté al virrey de México el proyecto de establecer, entre ambos mares, una comunicación que se torna posible haciendo navegable el río *in partido,* una de cuyas bocas derrama en nuestro Océano, en tanto que la otra desagua en el mar del Sur. Mas habiendo sido mi proyecto fríamente recibido, lo abandoné.[7]

Poco faltó para que se verificara un tercer encuentro entre Saint-Simon y América Latina. En 1799 o 1800, su amigo y discípulo el químico e industrial Jean-François Clouet, le propuso, según la fórmula de Maxime Leroy, "llevar la luz a los pueblos de la América del Sur".[8] Saint-Simon se rehusó, pero Clouet y el matemático François-Guillaume Coëssin, quien había iniciado el proyecto, partieron a la Guayana para fundar una "república de hombres libres" que rechazaban la dictadura de Bonaparte. Durante esta aventura, Clouet halló la muerte.[9]

De los contactos de Saint-Simon con la América española, desde luego el proyecto del canal interoceánico fue el que pasó a la posteridad. Sin embargo, no es el primero en su género, sino sólo el primer proyecto francés.[10] Pero con él, Saint-Simon pone por primera vez de manifiesto lo que habrá de constituir —en su vida y sus obras, tanto como en las de sus discípulos— uno de los rasgos distintivos del socialismo saintsimoniano: la obsesión por las vías de comunicación, factores de paz y de dicha para la humanidad. Todos los proyectos ulteriores, salvo los de Defer de la Nouërre y de Martin de La Bastide,[11] serán obra de los saintsimonianos. Dicho canal les dará motivo para interesarse por América Central.

Señalemos que, en materia de canales, el maestro se negó a conocer el fracaso. En 1787 Saint-Simon se dirigió a España para proponer al gobierno español, que a la sazón proyectaba comunicar Madrid con el mar por el río Guadalquivir, sus propias soluciones técnicas y financieras. Éstas recibieron la aprobación del conde de Cabarrús, por entonces director del Banco de San Carlos, pero la Revolución francesa puso fin a tales tratos.[12] Al mismo tiempo, Saint-Simon concibió un proyecto de líneas regulares de diligencias en Andalucía, el cual, según parece, fue sacado adelante y le reportó fuertes sumas de dinero.[13] Sin duda alguna, la vida y los trabajos del conde de Saint-Simon establecen, desde el principio, un vínculo

entre el saintsimonismo y el mundo hispánico.[14]

[Notas]

---

[1] Maxime Leroy, *La vie du comte de Saint-Simon,* Grasset, París, 1925, pp. 82-83.

[2] *Ibid.,* p. 69.

[3] Saint-Simon, *Le Nouveau christianisme et les écrits sur la religion,* escogido y presentado por H. Desroche, Seuil, París, 1969, p. 86.

[4] Maxime Leroy, *op. cit.,* pp. 87-88.

[5] Caracciolo Parra-Pérez *et al., op. cit. (Études sur l'Indépendance…),* p. 44.

[6] *Archivo del general Miranda*, Parra León Hermanos, Caracas, 1929, 8 vols., archivos publicados por orden y a expensas del gobierno venezolano.

[7] *Histoire de ma vie,* p. 64 del volumen XV de la edición alternada de las obras de Saint-Simon y de Enfantin, E. Dentu, París, 1868. *Histoire de ma vie* es el prefacio de las *Lettres au bureau des longitudes.* Véase también la correspondencia que intercambiaron Maxime Leroy y Alfonso Reyes sobre el tema de las relaciones entre Saint-Simon y México, en Alfonso Reyes, *Obras completas,* FCE, México, 1960, vol. III, p. 199.

[8] *Op. cit.,* p. 227.

[9] Desde el punto de vista cronológico, esta república de hombres libres es seguramente la primera tentativa de comunidad utópica del siglo XIX latinoamericano. Se la conoce tan sólo por lo que dicen de ella dos diccionarios biográficos, en los artículos "Clouet" y "Coëssin": la *Biographie universelle et portative,* de Rabbe et Boisjolin, París, 1830, y el *Dictionnaire de biographie française,* de Letouzey et Ané, París, 1933. Sobre F. G. Coëssin, véase también Paul Bénichou, *Le temps des prophètes, doctrines de l'âge romantique*, *op. cit.,* pp. 269 y ss., así como la colaboración de Pierre Riberette para el volumen colectivo *1848, les utopismes sociaux, SEDES-CDU,* París, 1981, pp. 161-179, titulada "Un réformateur du XIXe siècle et ses disciples: François-Guillaume Coëssin".

[10] Sobre los proyectos españoles anteriores al de Saint-Simon, véase Ramón de Manjarrés, "Proyectos españoles de canal interoceánico", en *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, núms. de enero-febrero de 1914 y marzo-abril de 1914 (en dos entregas). El autor señala que los tres únicos trazados posibles (Tehuantepec, lagos de Nicaragua y Panamá) ya se encuentran expuestos por Gómara en el capítulo 104 de su *Historia*

general de las Indias (titulado “Del paso que podrían hacer para ir más breve a las Malucas”, en la edición de la BAE).

[11] Sobre el proyecto que el capitán Defer de la Nouërre presentó en 1786 al conde de Aranda, a la sazón embajador en París, véase Ramón de Majarrés, *op. cit.,* primera entrega. Por su parte, Martin de La Bastide publicó su proyecto bajo el título de *Mémoire sur un nouveau passage de la Mer du Nord à la Mer du Sud*, Imp. Didot fils aîné, París, 1791.

[12] Maxime Leroy, *op. cit.,* pp. 103-104.

[13] *Bibliographie universelle* de Michaud, cit. por Maxime Leroy, *ibid.,* p. 104.

[14] El nombre de Saint-Simon estuvo ligado al mundo hispánico desde que el duque y memorialista fuera hecho grande de España. El primo del conde, el marqués de Saint-Simon, otro sobrino bisnieto del duque —y su compañero de armas durante la guerra de América—, emigró a España y se convirtió en general del ejército español. Hoy, el título de duque de Saint-Simon lo lleva un español.

II. Charles Fourier
(1772-1838)

Fourier no realizó el viaje de América. Sin embargo, en el Nuevo Mundo, en México, él ubicaba la capital, el "magnate", de la humanidad futura.[1] "En civilización" —es decir, en su injusta y tan imperfecta realidad presente—, América era sólo un mundo colonial y cruel.[2] No obstante, Fourier se interesa lo suficientemente en ella como para enviar al doctor Gaspar Rodríguez de Francia, dictador de Paraguay, un ejemplar de sus obras. Tal envío al oscuro tirano del más aislado de los países de América del Sur es, cuando menos, sorprendente. Esta curiosa información proviene de Sarmiento, quien a su vez la conocía por Eugène Tandonnet, fourierista de Montevideo y discípulo muy allegado al maestro. Sarmiento nos revela este detalle en el relato que escribe sobre su encuentro con Tandonnet, el cual tuvo lugar a bordo de *La Rose,* en 1846, durante su viaje de Río de Janeiro a Europa.[3]

Las declaraciones de Sarmiento están corroboradas por el hecho de que una obra de Fourier, *La Fausse industrie,*[4] contiene numerosas referencias, tanto de encomio como de crítica, sobre la política económica del doctor Francia. Es evidente que el utopista dispone de una información muy precisa acerca de Paraguay, lo cual puede explicarse fácilmente. En efecto, Fourier no ha de haber ignorado el periodo jesuítico de la historia de esa comarca, aunque tan sólo haya sido leyendo a Voltaire y Montesquieu. Así pues, es muy probable que quisiera saber qué había ocurrido más tarde con la región y sus habitantes. De hecho, en *La Fausse industrie,* Fourier otorga al doctor Francia un diploma de utopista y hace de él una especie de precursor: el hombre cuya obra demuestra, a pesar de sus imperfecciones, la viabilidad de sus teorías.[5] En lo que se refiere a la similitud entre su pensamiento y la política del doctor Francia, Fourier no se equivocaba. El dictador quería hacer de su país una suerte de colmena, incluso de falansterio, y su sueño de desarrollo autárquico —basado en granjas de Estado, las *estancias de la patria*— se aproximaba mucho a la utopía socialista.[6] Agreguemos que, más tarde, dos de los mejores observadores del socialismo utópico francés y latinoamericano también hicieron referencia, en sus estudios, al remoto dictador paraguayo: Charles de Mazade lo consideró "un gran socialista en su género" y Louis Reybaud vio en él al sucesor de la utopía jesuítica.[7]

No conocemos otra relación entre Fourier y América. El Nuevo Mundo que le preocupa es ante todo “industrial y societario”, y luego “amoroso”.[8] Sólo sus discípulos, principalmente Victor Considérant, intentarán la adecuación del Nuevo Mundo fourierista al Nuevo Mundo geográfico. En América, ellos tratarán de poner en práctica la totalidad, o parte, del pensamiento económico y social del maestro, pero con todo cuidado olvidarán el *Nouveau Monde amoureux,* texto que hombres como Considérant y Enfantin conocían muy bien, pero al cual juzgaban escandaloso.[9] No fue sino hasta mucho más tarde, entre 1890 y 1896, cuando un eco de la revolución sexual, según Charles Fourier, se hizo escuchar en el seno del experimento libertario de la colonia Cecilia, en Brasil.[10] En términos generales, la doctrina fourierista que se difunde en América es una doctrina depurada de sus aspectos más chocantes y más extravagantes para la mentalidad de la época. Una excepción notable: ese mismo Tandonnet que expuso ante Sarmiento algunas de las visiones más poéticas de Fourier, de las que el argentino nos proporciona un resumen tan sorprendente como bien informado.[11]

Hay en el pensamiento de Fourier tres aspectos que, a nuestro parecer, condicionan la adaptabilidad del socialismo fourierista al terreno americano. El primero de ellos consiste en que la actividad económica que, según Fourier, asegura la subsistencia y la felicidad del género humano sigue siendo la agricultura. Sus falansterios se apoyan en la agricultura y secundariamente en la artesanía. En su introducción a los textos de Marx y de Engels sobre los utopistas, R. Dagenville escribe: “Fourier sigue apegado al sistema agrario de los fisiócratas”.[12] Así pues, el fourierismo —como antes había sucedido con el fisiocratismo, cuya importancia en el movimiento de las ideas se conoce desde antes de la independencia —[13] puede funcionar como una racionalización del mito de la inextinguible fecundidad del suelo americano: la abundancia, y luego la armonía, aguardan a los trabajadores falansterianos. Ahora bien, estos trabajadores son comunistas y el falansterio es una comunidad. Tal es el segundo aspecto que queremos mencionar. El comunismo fourierista es susceptible de juntarse con la tradición y las estructuras sociales comunitarias del campesinado latinoamericano. Esto se producirá por lo menos una vez, en México, durante la tentativa de escuela-falansterio de Chalco y de la rebelión resultante de ella;[14] pero también muchas otras veces, si se considera la influencia del fourierismo sobre las doctrinas sociales posteriores, particularmente sobre el anarquismo. Por último, hay que destacar la indiferencia de Fourier y sus discípulos en cuanto al género y la naturaleza de los regímenes políticos en vigor. Ni la más cruel de las tiranías puede causar daño al valor apostólico del ejemplo. Tal como lo veremos, los fourieristas se adaptan a la dictadura de Juan Manuel de Rosas, a la monarquía de Maximiliano de Habsburgo y a la república reformadora de Benito Juárez. Así pues, desde un punto de vista político, la escuela falansteriana es escasamente

subversiva. A veces, aun ante los ojos de los gobiernos más desconfiados, sus miembros pueden pasar por bondadosos excéntricos. Éste no es el caso, por ejemplo, de los saintsimonianos, cuya ideología tiene implicaciones políticas y económicas que de ninguna manera podrían dejar indiferentes a los poderes en ejercicio.

Junto a estos aspectos que favorecen la expansión del fourierismo en América Latina, existe uno que tiende a frenarlo: el de su falta de religiosidad. En efecto, a diferencia de Comte y de Saint-Simon, Fourier no fundó ninguna religión. Por lo tanto, su enseñanza no puede ser vivida —como lo fue la de esos dos teóricos— al mismo tiempo como un rechazo al catolicismo y como su sucedáneo. Sin embargo, en resumidas cuentas, y a pesar del escaso contacto que tuvo Fourier con el Nuevo Mundo, el fourierismo es, de todas las doctrinas sociales utópicas, la que más éxito alcanzó en América Latina.

[Notas]

---

[1] Según Edgar Quinet, en su panfleto *L'Expédition du Mexique,* W. Jeff, Londres, 1892, p. 10. No hemos encontrado el texto de Fourier.

[2] Fourier escribe: "La ambición colonial hizo nacer un nuevo volcán; el implacable furor de los negros no tardaría en convertir a América en un vasto osario, y vengaría mediante el suplicio de los conquistadores a las razas que ellos [los conquistadores] aniquilaron". *Théorie des quatre mouvements,* París, 1967, Jan-Jacques Pauvert, p. 130.

[3] El relato de este encuentro y las consideraciones que Sarmiento formula en tal ocasión sobre el fourierismo figuran en una carta del 9 de mayo de 1846, fechada en Ruán y dirigida a Carlos Tejedor. La misma se halla incluida en sus *Viajes por Europa, África y América,* pp. 86-113 del vol. V de sus *Obras*, Belin, París, 1909. Sobre el envío de Fourier a Francia, Sarmiento simplemente escribe: "Fourier mandó al doctor Francia del Paraguay un ejemplar de sus obras, contando con que aquel sombrío tirano comprendiese su pensamiento" (p. 96). Carlos M. Rama reproduce lo esencial de esta carta de Sarmiento a Carlos Tejedor en su libro *Utopismo socialista (1830-1893),* s. l. (Caracas), 1977, pp. 131-137. Sarmiento vuelve a hablar de Fourier y del falansterio de la llanura del Sig, en Argelia, en su carta a don Juan Thompson fechada el 2 de enero de 1847, cuyo texto se encuentra también en el vol. V de sus *Obras,* pp. 199-238.

[4] *La Fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère et l'antidote: l'industrie naturelle,*

combinée, attrayante donnant quadruple produit, Bossange père, París, 1835-1836, 2 vols.

[5] Tardíamente descubrimos el notable artículo de Jonathan Beecher "Fourier et Francia: une lettre inédite", en *Cahiers Charles Fourier,* Besançon, núm. 3, 1992, pp. 3-10, que establece con precisión el origen de las informaciones de Fourier sobre Francia y que confirma, con las pruebas en la mano, las afirmaciones de Sarmiento: en octubre de 1835, Fourier le envió a Francia el primer volumen de *La Fausse industrie* (véanse pp. 7-8).

[6] Véanse Ruben Bareiro-Saguier, *Le Paraguay,* Bordas, París-Bruselas-Montreal, 1972, pp. 34-36, y Georges Fournial, *Francia, l'Incorruptible des Amériques,* Messidor/Ed. Sociales, París, 1985, p. 93.

[7] Charles de Mazade, "Le socialisme dans l'Amérique du Sud", en *La Revue des deux mondes* del 15 de mayo 1852 (t. XIV, p. 649); Louis Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes,* Guillaumin et Cie, París, 1856 (6ª ed.), t. I, p. 66.

[8] Charles Fourier, *Le Nouveau monde industriel et sociétaire*, en *Oeuvres complètes,* t. VI, Anthropos, París, 1966 (facsímil de la edición de 1845, París, A la libraire sociétaire), y *Le Nouveau monde amoureux*, *idem,* t. VII (manuscrito inédito editado por Simone Debout-Oleszkiewicz).

[9] Dominique Desanti insiste sobre este punto en su libro *Les Socialistes de l'utopie,* Payot, París, 1970, pp. 8, 179 y 270.

[10] Véase, más adelante, el cap. V de la tercera parte.

[11] En su carta a Carlos Tejedor, Sarmiento —que presenta su descubrimiento del socialismo falansteriano como el acontecimiento más importante de su viaje— ilustra las ideas más extravagantes de Fourier mediante citas, lo cual no le impide escribir: "Y sin embargo, Fourier es un pensador profundo... bañando de paso de torrentes de luz las cuestiones más profundas de la sociabilidad humana", *loc. cit.,* pp. 95-96. Nuevamente se hará referencia a Tandonnet en el cap. III de la segunda parte.

[12] K. Marx y F. Engels, *Les utopistes,* Maspero, París, 1976, p. 9.

[13] Véanse especialmente los célebres manifiestos de Mariano Moreno, *Representación de los hacendados y labradores,* Buenos Aires, 1809, y de Manuel Belgrano, *Principios de la ciencia económica-política,* Buenos Aires, 1796. Belgrano, que fue partidario del restablecimiento del imperio incaico (véase, más arriba, p. 21). Es también el traductor de las *Maximes générales du gouvernement économique d'un roi agriculteur,* de François Quesnay.

[14] Véase, más adelante, el cap. II de la tercera parte.

III. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)

Proudhon no es un utopista tan cumplido como Fourier. Sin embargo, su oposición al socialismo "científico" de Marx y de Engels lo impulsa hacia tal categoría. Además, en lo que a nosotros concierne, su obra contribuye a la edificación de la cultura socio-utópica americana: la penetra de diversas maneras y su influencia es fundamental, aun cuando Proudhon no haya tenido relación personal, física o intelectual alguna con el Nuevo Mundo. A pesar del peso ideológico de Proudhon en la historia de las utopías sociales americanas, su influencia resulta bastante difícil de delimitar, debido principalmente al hecho de que está mediatizada.

El principal mediador entre Proudhon y el mundo hispánico —España y América reunidas— es su traductor, Francisco Pi y Margall. El asunto es complejo porque, más que un traductor, Pi y Margall es un pensador socialista original que además se interesa mucho por América. De nuestra parte, le consagraremos un estudio particular.

Una decena de años antes de que Pi y Margall empezara a traducir a Proudhon,[1] éste ya gozaba de indudable notoriedad en el mundo hispánico, merced a la obra de Juan Donoso Cortés, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme,*[2] cuya difusión en América Latina señala Carlos M. Rama.[3] Esta obra de apologética, que da comienzo con una cita de Proudhon, en gran parte está destinada a combatir el proudhonismo.[4] Su autor, medianamente fascinado por el hombre y el pensador, considera el proudhonismo como la más peligrosa y la más representativa de las "sectas socialistas". Se trata de un verdadero "anti-Proudhon", cuatro años posterior al de Marx, que, por otra parte, Donoso parece conocer.[5]

La otra gran mediación entre Proudhon y el mundo hispánico es el movimiento anarquista, que hizo de este hombre su fundador, mediante una interpretación errada de su obra. Huelga insistir sobre la importancia del anarquismo en América Latina. Digamos solamente que la mediación anarquista es también, en gran parte, una mediación española.

Estas tres mediaciones juntas explican la importancia de la obra de Proudhon dentro de la producción editorial en lengua española. Él es, de lejos, el más editado de los teóricos del

socialismo no marxista. El *Manual del librero hispanoamericano,* de Antonio Palau y Dulcet, [6] lista 49 ediciones en español de los escritos de Proudhon durante el periodo 1868-1932, contra cuatro —por ejemplo— de los de Fourier (de 1837 a 1932), cinco de los de Cabet (de 1835 a 1932) y ninguna de los de Saint-Simon. Si se observa con atención la lista de las ediciones enumeradas, aparecen las traducciones de Pi y Margall (ocho ediciones de seis obras diferentes) y sólo dos ediciones exclusivamente americanas, hechas en Buenos Aires. También se percibe que los escritos de Proudhon se vieron favorecidos por el circuito anarquista de difusión, gracias a las casas editoras Sempere, de Valencia, y Maucci, de Barcelona, esta última con sucursales en México y Buenos Aires. Agreguemos a esto dos traducciones mexicanas que no figuran en el *Manual* de Palau y Dulcet, las cuales volverán a ser mencionadas teniendo en cuenta la personalidad de sus traductores —la traducción del capítulo VIII de *Philosophie de la misère,* por Melchor Ocampo, y la de *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, por Plotino C. Rhodakanaty—, y captamos así la amplitud de la influencia del pensamiento proudhoniano en América Latina.

Sin embargo, repitámoslo, esa influencia es difícil de delimitar, no solamente, como ya dijimos, porque está mediatizada, sino también porque es puramente ideológica y no se traduce en manifestaciones tangibles, como escuelas, partidos o tentativas comunitarias.[7] Además, el pensamiento de Proudhon no constituye un sistema dogmático que se acepte o rechace en bloque y, por tanto, es muy trabajoso detectar sus huellas. No obstante, es posible afirmar que la considerable notoriedad de Proudhon popularizó el concepto de socialismo en los años 1860-1880, y que dicha notoriedad se transforma en influencia militante en los lugares donde se encuentren reunidos numerosos españoles y numerosos artesanos. Tales lugares son, por una parte, las capitales, cuna del movimiento obrero; y por la otra, las colonias españolas de las Antillas. Por todas las razones que hemos mencionado, el proudhonismo en América Latina es prácticamente una ideología de origen español.

[Notas]

---

[1] Las primeras traducciones de Proudhon hechas por Pi y Margall datan de 1868.

[2] Publicada en París, en francés, en 1851, en las oficinas de la Bibliothèque nouvelle (dirigida por Louis Veuillot), menos de un mes antes de su aparición en Madrid en español. El papel desempeñado por este libro será nuevamente tratado en el cap. VI de la

segunda parte (véase “Las vulgatas del socialismo utópico”).

[3] *Utopismo socialista (1830-1893)*, Biblioteca Ayacucho, s. l. (Caracas), 1977, p. XLIV.

[4] El otro objetivo de Donoso Cortés es combatir el liberalismo encarnado por Guizot.

[5] Véase, por ejemplo, p. 346.

[6] Ed. Librería Anticuaria de A. Palau, Barcelona, 1948-1977, 28 vols. El artículo referente a Proudhon se halla en el vol. XIV, p. 214.

[7] La única excepción es la colonia cooperativa de pobladores San José (Argentina), dirigida por Alexis Peyret, discípulo directo de Proudhon. Agreguemos también que, tanto en América Latina como en Europa, las sociedades mutuales de artesanos son anteriores al mutualismo proudhoniano.

IV. Robert Owen
(1771-1858)

Entre los maestros reconocidos del socialismo utópico, Robert Owen es el único que no es francés. Su reflexión sobre la armonía social proviene de un siglo XVIII inglés rico en utopías literarias y de la aterradora miseria engendrada en su país por la Revolución industrial, más que por la tempestad ideológica provocada por la Revolución francesa. Para Owen, el socialismo es la comunidad igualitaria y fraternal que, por contagio, termina por englobar al mundo. Tal concepción no está lejos de la de Fourier; sin embargo, difiere de ella en el hecho de que el porvenir armónico de Owen está construido alrededor de la producción industrial en masa. Sin embargo, esto no le impidió interesarse por el Nuevo Mundo, sobre el cual se proyectan más generalmente sueños de abundancia agrícola y de comunidad aldeana.

Owen fue un utopista exigente. No le bastó su éxito como reformador social en la Gran Bretaña. No obstante, toda Europa acudía allí para admirar su obra de filántropo.[1] Cuando Owen decidió transformar en cooperativa la fábrica modelo de hilados que dirigía en New Lanark, Escocia, sus socios —entre ellos el corresponsal y amigo de Bolívar, Jeremy Bentham — se opusieron. Sin duda, consideraban haber concedido demasiado al permitir que Owen redujera la duración de la jornada de trabajo y construyera escuelas y albergues para los obreros. Decepcionado por las inflexibilidades del Viejo Mundo, pone naturalmente su atención en América, y en 1824 se embarca hacia Nueva York. De allí se dirige a Indiana, donde adquiere de manos de la comunidad religiosa pietista de los rappistas[2] la aldea de Harmony, con sus edificios, tierras y talleres de hilado y tejido.[3] Los fieles de Owen acuden, y la secta religiosa es sustituida por la “comunidad de igualdad perfecta”. La aldea es rebautizada con el nombre de New Harmony, pero fracasa en 1827. Pero Owen, que jamás desiste, y que probablemente atribuye sus reveses a la reducida escala de sus tentativas, empieza a soñar con un Estado modelo.

Así, en septiembre de 1828, se dirige al gobierno mexicano y le solicita nada menos que la cesión de las provincias de Texas y Coahuila para crear una sociedad que, según sus propios términos, “prepara los medios de poner fin a las guerras, a las animosidades

religiosas y a las rivalidades mercantiles entre las naciones, y a las disensiones entre los individuos”. A pesar de la exorbitante demanda, el encargado de negocios de México en Londres, Vicente Rocafuerte, la transmite a su gobierno, acompañando la solicitud de Owen con una nota en la cual declara que el proyecto le parece simpático pero irrealizable.[4]

En dicha petición, Owen se dirige a la República de México como “ciudadano del mundo”. Insiste en el hecho de que Texas, regenerada según sus planes, constituirá, por una parte, un Estado amortiguador entre México y los Estados Unidos —sobre este punto resulta profético, pues advierte que Texas será indefectiblemente el motivo de una guerra entre ambos países—; y por la otra, un Estado modelo cuyo prestigio y prosperidad repercutirán sobre sus dos vecinos. Mirándolo bien, el establecimiento de una sociedad armónica en Texas tornará inútiles las revoluciones en el Viejo y el Nuevo Mundo, pues demostrará con fuerza la posibilidad de una vía pacífica hacia la felicidad. Observemos que Owen no se explaya sobre los detalles de su proyecto, conformándose con referirse a sus experimentos anteriores en la Gran Bretaña y en los Estados Unidos. Para apoyar su solicitud, a fines de 1828 emprende un viaje a México, donde es presentado al presidente Guadalupe Victoria y al general Santa-Anna. Según sus propias declaraciones, el gobierno mexicano consideró seriamente su propuesta, pero la negociación fracasó porque él había exigido libertad religiosa para los territorios puestos bajo su administración, sin duda con el fin —aunque él no lo especifica— de alentar hacia allí una inmigración anglogermánica.[5]

La aventura de Owen tiene gran interés porque bosqueja una frontera en la historia y la geografía de las utopías en América: la frontera texana. Toda frontera es, al mismo tiempo, zona de confluencia y línea de demarcación. Tal es el caso de Texas, que separa el mundo anglosajón del mundo hispánico y que a partir de los años 1820 tiene una población mixta. Además, en 1848 esa marca norte de la hispanidad se convierte en la marca sur de los WASP de los Estados Unidos. Texas estaba destinado a volverse una tierra de encuentro entre el comunitarismo de las sectas puritanas anglogermanas y las utopías sociales o políticas laicas que transitaban por México o los Estados Unidos. Aun antes de que Owen la escogiera para su experimento, cuando la República de México aún no había nacido, Texas había admitido la comuna de Campo de Asilo, fundada por exiliados bonapartistas que soñaban con lograr la evasión del emperador de Santa Helena, para entonces ofrecerle un trono en América.[6] Después de Owen vinieron Jean Czynski y sus proyectos texanos,[7] Cabet y su Icaria,[8] Victor Considérant y la comuna societaria de la Reunión,[9] así como varias comunidades de desbrozadores más o menos inspiradas por el owenismo o por la North American Phalanx de Albert Brisbane.[10] Por otra parte, sobre el mismo territorio y en el mismo momento vivieron amishs, shakers, hutteritas, mormones y menonitas.[11]

Así pues, se comprende que cuando Robert Owen escoge Texas para regenerar la

humanidad colabore en forma decisiva para hacer de esa tierra —ubicada entre dos culturas — un centro de utopía sociorreligiosa que contaminará a México frecuentemente. Pero salvo una remota influencia sobre los sosocialistas australianos que a partir de 1893 fundaron comunidades en Paraguay,[12] ese importante papel fue el único desempeñado por Owen y el owenismo en la historia de las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX.

[Notas]

---

[1] El Maximiliano de Austria que visitó New Lanark (véase *The Life of Robert Owen Written by Himself*, Effinghmam Wilson, Londres, 1857-1858, t. I, p. 147) no puede ser el futuro y más que medianamente utopista emperador de México. En efecto, tal visita tuvo lugar antes de que Owen partiera hacia América, en octubre de 1824, y Maximiliano nació en 1832.

[2] Del nombre del fundador de la comunidad, Georges Rapp, pastor luterano disidente nacido en Iphingen, Würtemberg, en 1757. Los miembros de esta secta se llaman también a veces "separatistas wurtemburgueses".

[3] La sucesión, en esos mismos lugares, de una comunidad socialista a una secta religiosa volverá a producirse en 1848, cuando Cabet, al abandonar Texas, se instale en casa de los mormones en Nauvoo, Illinois.

[4] La solicitud de Owen fue publicada en la traducción que V. Rocafuerte había encargado en varias ocasiones. Primero por su descubridor, José C. Valadés, en su libro *Topolobampo, la metrópoli socialista de Occidente,* FCE, México, 1939; luego en la revista *Cuadernos Americanos,* julio-agosto de 1949, y finalmente por Carlos M. Rama en *Utopismo socialista (1830-1893)* (nuestra cita corresponde a la p. 185 de esta última obra). Según Carlos M. Rama (p. LIV, n. 84), el original del texto de Owen y de la nota de Rocafuerte se conserva en México en el Archivo General de la Nación, sección Secretaría de Relaciones Exteriores, exp. H/554. Por otra parte, los Archivos del Estado de Coahuila poseen una copia auténtica de dicho documento.

[5] Carlos M. Rama sospecha que este viaje jamás se realizó. Sin embargo, el propio Owen habla abundantemente de él en la autojustificación que publicó en febrero de 1840, tras la audiencia que le había concedido la reina Victoria en enero, la cual había provocado protestas del clero anglicano ante la Cámara de los Lores. El texto de este manifiesto fue

traducido al francés por Louis Reybaud, en 1840, en sus *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes,* ya citados, t. I, pp. 396-400. Véase también Edouard Dolléans, *Robert Owen (1771-1858),* Societé nouvelle de librairie et d'éd., París, 1905, p. 172, n. 2.

[6] Un exhaustivo estudio de esta comunidad, así como mapas y documentos, se encuentran en la tesis de Jacques Penot, *Les Relations entre la France et le Mexique de 1808 a 1840,* Atelier de reproduction des thèses de l'Université de Lille III-Librairie Honoré Champion, Lille-París, 1976, 2 vols.

[7] Jean Czynski, refugiado político polaco, llegó a París en 1831 y se convirtió en un fourierista acérrimo, siendo el redactor jefe de *Le Nouveau Monde.* Junto con el médico homeópata Arthur de Bonnard, Czynski concibe un proyecto de falansterio en Texas (todavía perteneciente a México), que visita desde 1841 hasta 1843 para estudiar el terreno, según Dominique Desanti, en *Les Socialistes de l'utopie,* Payot, París, 1970, p. 210. *Le Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* (1789-1864, t. I, pp. 487-488) confirma la existencia de este proyecto, pero se conforma con señalar que, desde 1841 hasta febrero de 1843, Czynski dejó la dirección de su periódico en manos de De Bonnard, sin decir qué hizo durante ese tiempo. En el cap. I de la tercera parte volverá a hablarse de J. Czynski y de su papel en la fundación de falansterios franceses en Brasil.

[8] En febrero de 1848, 69 discípulos de Cabet se instalaron en Texas, en la insalubre región de las Bifurcaciones del Trinidad. Cabet los alcanzó en enero de 1849, decidiendo entonces el traslado de la comunidad de Icaria a Nauvoo, en Illinois. Véase Jean-Christian Petitfils, *La Vie quotidienne des communautés utopistes au XIXe siècle,* Hachette, París, 1982, p. 27.

[9] A orillas del Río Rojo, cerca de Dallas, de 1854 a 1858. Volverá a hablarse de esto a propósito de Victor Considérant.

[10] Fundada en 1840 por Albert Brisbane, la North American Phalanx fue un verdadero partido fourierista que contó hasta con 100 sociedades de propaganda, cuatro órganos oficiales de prensa y 50 periódicos simpatizantes. En los Estados Unidos, dicha falange llevó a cabo una treintena de experimentos falansterianos. Véase J. C. Petitfils, *op. cit.,* pp. 48-51. Sobre la historia general de las comunidades socialistas en los Estados Unidos, véase el libro de Arthur E. Bestor, *Backwoods Utopias, the Sectarian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America,* 2ª ed., University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1970.

[11] Estas sectas protestantes pudieron difundirse en América Latina a partir del momento en que la libertad religiosa quedó garantizada, particularmente en el norte de México: dos grupos de mormones se establecieron en Chihuahua en 1877 y aún hoy existen colonias

menonitas en Chihuahua y Durango, como también en Paraguay y en Uruguay.

[12] Véase más adelante el cap. IV de la segunda parte.

V. Flora Tristán (1803-1844)

No hay duda de que Flora Tristán fue relegada al rango de discípula sólo por su sexo, pues ella ocupa una posición clave en la historia tanto del socialismo como del feminismo. Desde luego, la mujer sola que se traslada a Perú en 1833-1834 no es aún la militante internacionalista a quien Marx admiraba.[1] Sin embargo, para entonces ella ya posee una experiencia social y política basada en su conocimiento personal de la condición obrera, en sus lecturas de Fourier[2] y en sus amistades saintsimonianas, así como en sus primeros viajes a Inglaterra, durante los cuales tuvo oportunidad de asistir a los inicios del movimiento *chartist* y entablar conocimiento de las doctrinas de Owen.[3]

Lo que conduce a esta joven socialista hacia Perú es la búsqueda de sus propias raíces y, más específicamente, la reclamación de la herencia de su padre. En efecto, Flora Tristán es la hija del coronel criollo Mariano de Tristán y Moscoso, quien fuera amigo del joven Bolívar.[4] Oficial del ejército español, Mariano de Tristán conoció a la madre de Flora, Thérèse Lesnay, en Bilbao, donde él estaba en guarnición. El matrimonio de la pareja fue considerado como jurídicamente irregular, pues Mariano se había casado sin la autorización del rey. Durante su primera estadía en Bilbao, en 1799, Bolívar conoció a los Tristán, con quienes vuelve a encontrarse en 1802 en París, frecuentándolos asiduamente en cada uno de sus pasos por la capital entre 1802 y 1805. Flora nace en Saint-Mandé el 7 de abril de 1803, y la muerte de Mariano de Tristán, en 1807, deja a la familia sumida en una miseria que marcará la infancia y juventud de la niña. A los 17 años es obrera colorista en el taller del pintor André Chazal, con quien contrae matrimonio, para luego separarse de él, en 1825. Entonces se producen sus primeras lecturas de Fourier, sus contactos con los saintsimonianos y sus dos primeros viajes a Inglaterra. A partir de 1829 Flora, que vive sola y en la pobreza, intenta reclamar los bienes que su padre poseía en Perú. Pero la ilicitud del matrimonio de sus padres ante el derecho español permitió que su tío, don Pío de Tristán y Moscoso, se apropiara de la fortuna de su hermano. Este personaje fue un prominente miembro del partido español durante las guerras de independencia del virreinato de Perú: fue mariscal de campo, segundo del virrey La Serna; incluso, fue el último virrey de Perú, encargado, tras la

batalla de Ayacucho, de negociar la capitulación del ejército realista ante el mariscal Sucre. En 1833, la intrépida Flora Tristán decide emprender sola el largo viaje a Perú con el objeto de reclamar su herencia. Se embarca en Burdeos el 7 de abril de 1833 y llega a Lima cinco meses más tarde, el 9 de septiembre. De esta experiencia, de la cual sólo obtuvo una vaga promesa de pensión, Flora Tristán nos dejó un maravilloso relato: *Les Pérégrinations d'une paria*.[5]

Este libro constituye un valioso testimonio sobre el Perú de los primeros años de la Independencia. En él, Flora Tristán describe particularmente las costumbres de la alta sociedad de Lima y de Arequipa,[6] cuyo egoísmo, cinismo y frivolidad pone de manifiesto en repetidas ocasiones;[7] y al hacerlo, nos revela mucho de sí misma. En cada página da prueba de una exacerbada sensibilidad romántica. Su afectividad se mezcla con su cultura socialista, traducida en un desprecio por los notables peruanos, ya fueran liberales o conservadores, el cual sólo se equiparaba a su simpatía por los humildes.[8] Durante su permanencia en Perú, Flora sintió la tentación de encabezar un partido en las luchas civiles de las que era testigo,[9] sin duda por orgullo y por el gusto del poder, pero sobre todo para mostrarle a su tío —quien la había recibido tan mal— lo que una mujer era capaz de hacer. Finalmente, sintiéndose más bien amargada y despojada, el 15 de julio de 1834 se embarca de regreso a Europa. Pero no por ello Flora dejó de interesarse por América Latina y por el mundo hispánico en general, pues ese mismo año publicó las cartas de Bolívar que conservaba de sus padres,[10] como también una lacrimógena y feminista novela intitulada *Méphis* —cuya heroína es andaluza—[11] y un artículo sobre la vida del pintor español Ribera.[12]

En este momento conviene preguntarse qué ha quedado de esta aventura, más allá de un anecdótico encuentro entre el socialismo utópico y la alta sociedad criolla. Para empezar, parece que *Les Pérégrinations d'une paria* fueron leídas en Perú. En efecto, según una fuente, desafortunadamente bastante tardía, citada por Carlos M. Rama,[13] el libro de Flora, al igual que su efigie, fueron quemados solemnemente en la plaza mayor de Arequipa y en un teatro de Lima, en 1840. Esta reacción de las autoridades peruanas, claramente inquisitorial, se explica en la medida en que ese libro pudo aparecer, ante los ojos de un lector peruano, como una crítica feroz contra el país y sus dirigentes, entre quienes el más vapuleado de todos fue el tío de Flora, un personaje que seguirá siendo poderoso e influyente en Perú hasta su muerte, en 1860.[14] Por otra parte, y sin hacer propaganda socialista, en su libro la autora zarandea con frecuencia los valores más sagrados de una sociedad hispanocatólica.[15] Dicho auto de fe es muy verosímil, puesto que tal práctica permanecía vigente en la época: en 1844, el libro de Francisco Bilbao, *Sociabilidad chilena*, también fue quemado públicamente en Santiago de Chile.[16] Existe, además, otro indicio de que hubo lectores peruanos de las *Pérégrinations:* se sabe con seguridad que un personaje, de

quien hablaremos más adelante, Juan Bustamante, un utopista ligado a la historia del socialismo y del indigenismo andino, estaba entre ellos.

Así pues, resulta sorprendente comprobar cuánto tiempo les tomó a los peruanos —igual de rápidos que los demás latinoamericanos en descubrir y exaltar las *glorias patrias*— para reivindicar la semiperuanidad de Flora Tristán. La primera obra peruana que le fue consagrada es la de Luis Alberto Sánchez titulada *Una mujer sola contra el mundo: Flora Tristán, la paria*,[17] que data de 1940. En cuanto a las *Pérégrinations,* no fueron traducidas sino hasta 1941.[18] Sin embargo, los vínculos de Flora Tristán con Perú no se destruyeron a su muerte, acaecida en 1844. En efecto, la hija de Flora, Aline, viajó al país andino en 1849 acompañada por su esposo, el periodista republicano Clovis Gauguin, y por su hijo recién nacido, Paul, quien al igual que su abuelo materno, André Chazal, habría de convertirse en pintor. La pareja permaneció hasta 1855 en Perú, donde Paul hizo sus primeros estudios de español. Mucho tiempo más tarde, al recordar su infancia peruana, Paul Gauguin escribiría con una mezcla de asombro y admiración: "Mi abuela era una mujer medio rara. Se llamaba Flora Tristán".[19]

[Notas]

---

[1] En Flora Tristán la exaltación de la fraternidad internacional de los trabajadores no aparece sino en su última y más importante obra, *L'Union ouvrière,* publicada en París en 1843, un año antes de su muerte, por la casa Prévot-Rouanet.

[2] En el prólogo del relato de su experiencia peruana, *Les Pérégrinations d'une paria,* Flora Tristán demuestra su cultura fourierista al declarar: "Se ha observado que el grado de civilización al cual han llegado las diversas sociedades, ha estado siempre proporcionado al grado de independencia que en ellas han disfrutado las mujeres". El "se" encarna a Fourier, de quien ella reproduce aquí estas declaraciones: "Los adelantos sociales y los cambios de periodo se operan en razón al avance de las mujeres hacia la libertad" *(Théorie des quatre mouvements,* J. J. Pauvert, París, 1967, p. 147). Engels dará a esta idea otra formulación, al decir de Fourier que "es el primero en enunciar que, en una sociedad dada, el grado de emancipación de la mujer es la medida natural de la emancipación general" (carta al *Schweizerischer Republikaner* del 9 de junio de 1843, en Friedrich Engels y Karl Marx, *Les utopistes,* Maspéro, París, 1976, p. 43).

[3] Los dos primeros viajes de Flora Tristán a Inglaterra tuvieron lugar en 1826 y 1831, antes de su viaje a Perú. Ella no conocería personalmente a Owen sino hasta 1837, en París. Véase, sobre este tema, la nota de François Bédarida, p. 317, n. 1, en los *Promenades dans Londres* de Flora Tristán, La Découverte-Maspéro, París, 1983.

[4] En una carta fechada sin más precisión que la de "París, 1804", Bolívar le escribía al padre de Flora Tristán: "Hace seis años que os profeso la más verdadera amistad, y que siento por la nobleza de vuestro carácter y la sinceridad de vuestras opiniones el más profundo respeto". Ésta es una de las tres cartas de Bolívar traducidas y publicadas por Flora Tristán en el periódico parisiense *Le Voleur* del 31 de julio de 1838. También es reproducida por Charles V. Aubrun en *Cuatro cartas y una memoria de Simón Bolívar,* Centre de recherches de l'Institut d'études hispaniques, París, 1969, pp. 31-33. Nuestros informes sobre las relaciones entre Bolívar y la familia Tristán provienen de los comentarios hechos por Flora sobre los textos de esas tres cartas.

[5] Arthur Bertrand, París, 1838, 2 vols. Existe una versión moderna, desafortunadamente abreviada en alrededor de una cuarta parte del texto, en Maspéro-La Découverte, París, 1979. En ella falta, especialmente, el memorial "A los peruanos" (A. Bertrand, t. I, pp. V-XI) en el cual la autora denuncia "la corrupción de la clase alta" (p. VII) y hace votos por "un gobierno progresista" para los peruanos (p. X). No obstante, siempre haremos referencia a la edición moderna en su formato de bolsillo.

[6] Al principio de su estadía en Arequipa, Flora se alojó en casa de su tío don Pío. En ese mismo tiempo, Simón Rodríguez —alias Robinson—, el preceptor de Bolívar, vivía en esa ciudad. No obstante, aun cuando lo haya conocido durante su infancia en París, Flora Tristán no lo menciona en las *Pérégrinations*... ¿Se habrá encontrado con él en Arequipa? Véase Carlos M. Rama, *op. cit.,* pp. XXV-XXVI.

[7] Véanse, por ejemplo, pp. 147 y 170. Su tío, quien —según ella escribe— amaba el viejo régimen por gusto y servía al nuevo por interés (pp. 103-104), es la encarnación misma de los defectos de la aristocracia criolla. Además, aparece como un ávido e hipócrita incautador de herencias (véanse pp. 96-100, la carta de don Pío a su sobrina, o igualmente la p. 188) y también como un cobarde (p. 286).

[8] Véanse sus declaraciones sobre los indios de los Andes (p. 174), o sobre los esclavos de la costa (pp. 344 y ss.).

[9] Flora sintió la tentación ("la más fuerte que haya experimentado en mi vida") de casarse con el coronel Escudero y de convertirse así en jefe de partido. Pensaba contribuir al bien de Perú, "un país al que me había acostumbrado a considerar como el mío". Véanse pp. 284-291.

[10] Véase, más arriba, p. 45, n. 4.

[11] En Ladvocat, París, 1838.

[12] "Épisode de la vie de Ribera dit l'Espagnolet", en *L'Artiste,* París, 1838, decimotercera entrega.

[13] *Op. cit.,* p. XXVII. Se trata de un artículo de Manuel Moncloa y Covarrubias en el periódico *El Teatro de Lima,* Lima, 1909.

[14] Había nacido en 1773.

[15] Por ejemplo (p. 167), ella trata al catolicismo de "religión carcomida". Véase también la exposición de sus ideas feministas ante su prima Carmen, pp. 138 y ss.

[16] Véanse más adelante pp. 92-93 y 104-105.

[17] A. L. A.-Club del libro, Buenos Aires, 1940.

[18] Por Emilia Romero, Ercilla, Santiago de Chile, 1941, con prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez. La misma traducción será editada después en Lima, Ed. Cultura Antártica, en 1946, con prólogo de Jorge Basadre. Aun un hombre tan enterado de la historia del socialismo europeo como Manuel González Prada ignora a Flora Tristán. En efecto, su nombre no figura ni en *Horas de lucha*, ni en *Páginas libres*, ni en *Bajo el oprobio*. Es igualmente sorprendente que no haga mención alguna de su semicompatriota en su conferencia sobre la condición femenina del 25 de septiembre de 1904, "Las esclavas de la Iglesia" (texto en *Horas de lucha*, Biblioteca Ayacucho, s. l. [Caracas], 1976).

[19] Paul Gauguin, *Avant et après*, París, 1923; citado por François Bédarida en su introducción a las *Promenades dans Londres* de Flora Tristán, La Découverte-Maspéro, París, 1983, p. 14, n. 2.

VI. Michel Chevalier (1806-1879)

Michel Chevalier conoció el mismo destino de muchos saintsimonianos que pasaron de la vida en comunidad a los sillones de los consejos de administración. A su egreso de la Escuela Politécnica en 1825, Chevalier se convirtió en un joven y exaltado discípulo del maestro, para prestar el juramento iniciático de los saintsimonianos: "Creo que Dios ha engendrado a Saint-Simon para enseñar el Padre a través de Rodriguès".[1] El saintsimonismo de entonces tomaba muy en serio la nueva religión mediante la cual el maestro, en su *Nouveau christianisme,*[2] había querido coronar su obra. Enfantin, el padre —o, en otras palabras, el papa de la "Nueva Iglesia"—, entrenó al joven ingeniero en la vida militante y apasionada de los discípulos: primero en la calle Monsigny, en la sede del periódico *Le Globe*, órgano oficial de la escuela saintsimoniana y del cual Michel Chevalier se convirtió en redactor jefe; luego en Ménilmontant, donde la secta vivió en comunidad.[3] Esta última experiencia fue breve pero trascendente para Chevalier. Sirvió la mesa, enceró los pisos de madera y redactó uno de los textos más exaltados de la nueva religión: *La Genèse*, primera parte del *Nouveau Livre,* biblia del saintsimonismo, llamada a remplazar los dos testamentos para la humanidad entera.[4] En diciembre de 1832, la comunidad de Ménilmontant fue dispersada por la policía, y tanto Chevalier como Enfantin fueron condenados a un año de prisión y multados con 100 francos por subversión e inmoralidad.

A los saintsimonianos les llegó la hora de elegir: algunos se incorporaron a los medios fourieristas, en tanto que otros recordaron que su maestro, mucho más que el nuevo ungido del Señor, había sido un apasionado especulador a quien Marx llamaría más tarde "el ángel tutelar de la Bolsa de París".[5] Entonces estos últimos abandonaron la exaltación de la vida en comunidad para preocuparse de reformas económicas y sociales, de ferrocarriles, de bancos, de canales y de colonización. Michel Chevalier pertenece a este último grupo, y esta nueva orientación —primer paso hacia la respetabilidad burguesa— se forjó a través de un viaje a las Américas.

Tras haber pasado seis meses en prisión, Chevalier escogió abandonar Francia con la intención de hacerse olvidar. No obstante, contaba con una orden de misión firmada por

Adolphe Thiers, en aquel entonces ministro de Obras Públicas, mediante la cual se le encargaba estudiar las vías de comunicación en América del Norte. De este modo, Chevalier visitó los Estados Unidos, para luego aventurarse a México. Su itinerario mexicano pudo ser rastreado por Jean Walch a partir de sus cartas de viaje, que se conservan en el archivo Prosper Enfantin de la Biblioteca del Arsenal.[6] Chevalier se embarcó en Nueva Orleáns rumbo a Veracruz, dirigiéndose desde allí a la ciudad de México, donde permaneció entre febrero y mayo de 1835. Entonces regresó a Veracruz, desde donde partió hacia La Habana y luego hacia Nueva York, regresando a Francia el 20 de noviembre de 1835.[7]

Este paso relativamente breve por la América hispánica fue muy rico en enseñanzas para Michel Chevalier. Tomó numerosas notas pero, a diferencia de las referentes a los Estados Unidos, no las publicó a su regreso.[8] Más tarde le sirvieron de base para todos sus escritos sobre México. En cuanto a las cartas que redactó durante su viaje, revelan todo el interés que experimenta por este país, al cual encuentra atrasado pero con un futuro prometedor. En su carta del 28 de febrero de 1835 a madame Mathieu Saint-Hilaire, Chevalier declara: "El interés que presenta este país, y más aún el que habrá de presentar en un intervalo presumiblemente bastante corto, es lo que me retiene aquí".[9] Sin embargo, como condición para hacer posible el desarrollo de México, cree en la necesidad de que un número considerable de europeos, técnicamente calificados, acuda a establecerse allí;[10] una idea que en Francia se abrirá paso precisamente gracias a los futuros esfuerzos de nuestro viajero. A pesar de esta afirmación implícita de la superioridad técnica y científica de los europeos, en las cartas de Chevalier es preciso advertir la ausencia de todos esos indicios de desdén, y hasta de desprecio hacia los indios y mestizos, que caracterizan a los escritos de los viajeros que entonces visitaban ese país.[11]

En adelante, el interés de Chevalier por México ya no será desmentido. Habló extensamente de su situación económica y política ante sus oyentes del Colegio de Francia, en ocasión del curso que impartió en 1841 y 1842.[12] En el texto de sus lecciones figuran las dos ideas que constituyen el fundamento de toda su reflexión sobre México. Por una parte, se apoya en el *Essai politique sur la Nouvelle Espagne,* de Humboldt, para exaltar "ese inagotable fondo de riqueza que encierra el Nuevo Mundo";[13] y por la otra, profetiza —estamos en 1842— el desmembramiento y luego la anexión del país a los Estados Unidos: la raza más industriosa indefectiblemente dominando a la otra. En 1844, su interés se desplaza de México hacia el istmo de Panamá y publica un estudio sobre las distintas posibilidades de horadarlo.[14] Algunos años más tarde, Chevalier se encarga de redactar el artículo dedicado a México en la *Encyclopédie du XIXe siècle*,[15] un modelo en su género. En él, pone de manifiesto una gran honestidad científica basada en la documentación más reciente, y da prueba de un asombroso conocimiento, tanto de la historia del país como de su realidad

contemporánea. Por otra parte, en dicho texto Chevalier afirma, sin temor a contradecirse, que en México, en el istmo de Tehuantepec, se concentran las mejores condiciones para abrir el canal interoceánico. Para Michel Chevalier, México constituye un ejemplo del deterioro de la raza latina frente a los anglosajones, pero también puede ser el ámbito de su regeneración, siempre y cuando los demás pueblos latinos se movilicen para colaborar en la valorización de sus grandes riquezas naturales.

De hecho, lo que se perfila en los textos escritos por Michel Chevalier sobre México entre 1836 y 1851 es un concepto nuevo: el de "América Latina", opuesta a la América anglosajona. Treinta años antes, tanto Saint-Simon como toda la generación de la independencia de las Américas ignoraban tal dicotomía. No es sorprendente que este concepto germine en el medio industrial y bancario saintsimoniano.[16] Por sus orígenes familiares, tanto los hermanos Pereire como Olinde Rodrigues manifestaron un constante interés por el mundo ibérico, en lo cual, además, no hacían sino seguir el ejemplo del propio Saint-Simon.[17] Un interés análogo existía también en Ferdinand de Lesseps, embajador en Madrid en 1848, quien, por ser hijo de una Montijo de Guzmán, algunos años más tarde se convertiría en primo hermano del emperador. Los saintsimonianos —tanto el que conocía México como los que se interesaban por España— se hallaban, pues, en condiciones de comprobar la decadencia de la vieja metrópoli ibérica y de concebir el propósito de remplazarla en América para asumir allí su herencia frente a los anglosajones, creando un concepto que justificara tal sustitución: América Latina. Aun antes de que Luis Napoleón Bonaparte se adueñara del poder, la legitimación de la Intervención francesa en México se hallaba lista. La idea de América Latina ya estaba en la atmósfera en 1848, aun cuando el primero en articular el adjetivo "latinoamericano" parezca haber sido, como veremos, el chileno Francisco Bilbao, en París, en junio de 1856.

Por consiguiente, es lógico que, a partir del embarque de las tropas francesas con destino a Veracruz, Michel Chevalier se convirtiera en el rapsoda de la expedición. En abril de 1862 publica un extenso artículo, en dos entregas, en la *Revue des deux mondes*.[18] La primera parte está dedicada a exponer las "desinteresadas" justificaciones de la Intervención, así como a un balance de la historia de México desde su independencia, en el cual resalta las ventajas del régimen monárquico, comparando la situación de ese país con la de Brasil. La segunda parte contiene un examen de la cuestión del canal y de los recursos tanto humanos como económicos del país, además de consejos prácticos referentes al éxito de la expedición. Sin embargo, en Chevalier es posible detectar ciertas reservas en cuanto a los orígenes habsburgueses de Maximiliano.[19] Termina su artículo denunciando la doctrina de Monroe e invocando nuevamente el papel de Francia como protectora de las naciones latinas. Al año siguiente, Michel Chevalier reelabora y completa el contenido de este artículo, así como el de

los textos precedentes, en el seno de un consistente volumen de 622 páginas: *Le Mexique ancien et moderne.*[20] Se trata de una verdadera enciclopedia mexicana que abarca todos los aspectos del país: su historia, geografía, costumbres, fauna, flora y sobre todo sus posibilidades de desarrollo. Declara haber concebido este libro con el fin de "popularizar" a México ante la opinión francesa. El especialista, en adelante casi oficial, de dicho país prosigue su tarea redactando también el artículo "México" en el *Dictionnaire général de la politique,* de Maurice Block.[21] Sin el auxilio de la ideología saintsimoniana, y sin el de Chevalier y sus conocimientos, es indudable que el emperador no habría podido elaborar ni desarrollar, ante la opinión pública, las justificaciones progresistas del "gran designio del reinado". El papel de Michel Chevalier en este asunto fue claramente percibido por sus contemporáneos y mereció los sarcasmos de Edgar Quinet, quien arremetió contra él y contra el concepto de "raza latina" en su panfleto *L'Expédition du Mexique.*[22]

Por "ideología saintsimoniana" es necesario entender no sólo aquella de la cual Michel Chevalier, los hermanos Pereire y los otros eran portadores, sino también la que influyó a Luis Napoleón Bonaparte a través de sus lecturas. Durante su reclusión en el fuerte de Ham (1840-1846), había devorado los escritos de Enfantin y Saint-Amand Bazard. Allí redactó su célebre folleto *L'Extintion du paupérisme*[23] y se interesó en la apertura del canal interoceánico americano. Es entonces cuando el futuro emperador produjo un detallado proyecto que escoge el trazado nicaragüense.[24] Este proyecto fue aceptado por el gobierno de Nicaragua, que le encargó, a partir de su liberación, recabar los fondos necesarios y constituir una sociedad por acciones. Asimismo, estaba previsto que el príncipe se ocupara, sobre el terreno, de dirigir los trabajos.[25]

No es sorprendente en absoluto el hecho de que, tras el final de la aventura mexicana, el proyecto del canal permaneciera vivo entre los saintsimonianos. Pero el problema de la elección de su trazado sigue en pie. México ha quedado fuera de combate: sólo quedan Panamá y Nicaragua. Cada quien por su lado, el emperador y Michel Chevalier, vuelven a proponer una opción diferente,[26] tanto el uno como el otro anhelan hacer valer el proyecto que individualmente habían tenido la oportunidad de estudiar unos 20 años antes. Desde luego, Napoleón III impone su trazado, pero encargándole a Michel Chevalier que, en nombre del gobierno francés, negocie un nuevo acuerdo con Nicaragua. En 1869 se firmó un convenio,[27] pero Sedán impidió que fuera ratificado por Francia.

Michel Chevalier es un nombre vinculado con la cuestión del canal. Es también una mirada saintsimoniana sobre México y América Central; en otras palabras, la combinación de la empresa científica de un economista con la visión de un futuro resplandeciente en un mundo mejor, donde canales y ferrocarriles surcarán de un modo incesante vastas y fértiles planicies. A pesar de que uno de sus alumnos en el Colegio de Francia, Manuel Pardo, haya

sido presidente de la República de Perú (1871-1877), tanto el hombre como su obra fueron prácticamente desconocidos en esa América a la que había contribuido a bautizar como "Latina".

Aun cuando la política de grandes obras y restructuración de la enseñanza pública emprendida por Manuel Pardo demuestre que este presidente no había olvidado a su maestro,[28] puede estar igualmente ligada a la influencia general del positivismo comtiano. En realidad, el legado de Michel Chevalier, al igual que el del saintsimonismo en general, está fundido en la ideología positivista mejor arraigada en el terreno americano. Únicamente Rodó, a fines de siglo, seguirá recordando a Chevalier en *Ariel,* donde aparece como el observador del inquietante desarrollo material de los Estados Unidos, que amenaza a la cultura latinoamericana.[29]

[Notas]

---

[1] Véase Maxime Leroy, *La vie du comte de Saint-Simon, op. cit.,* pp. 78-279. En este juramento se alude al padre Enfantin y a Olinde Rodriguès, quien asistió a los últimos instantes de Saint-Simon.

[2] Véase la edición del *Nouveau christianisme* suministrada por Henri Desroche, col. Politique, Seuil, París 1969.

[3] Véase la biografía de Michel Chevalier trazada por Jean Walch en la primera parte de su tesis, *Michel Chevalier, économiste saint-simonien: 1806-1879*, Service de reproduction de thèses, Universidad de Lille III, Lille, 1974.

[4] Que nosotros sepamos, este texto de Michel Chevalier permanece inédito hasta hoy, pero es citado *in extenso* por Louis Reybaud en sus *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes,* Guillemin et Cie., París, 1856, 6ª ed., t. I, pp. 146-152.

[5] En su artículo "Le Crédit mobilier français", publicado en el *New York Daily Tribune* del 24 de junio de 1856 y reproducido por Roger Dangeville en su recopilación de textos de Marx y Engels, *Utopisme et communauté de l'avenir*, Maspéro, París, 1976, pp. 107-109.

[6] En la primera parte de su tesis ya citada.

[7] En la correspondencia de Chevalier no figura indicio alguno de que él haya estado en "Guadalajara, Aguascalientes y otras ciudades propagando las doctrinas sociales de Saint-Simon", como lo afirma el *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*

en su artículo “Chevalier, Miguel”.

[8] Las notas de viaje referentes a los Estados Unidos están publicadas bajo el título de *Lettres sur l’Amérique du Nord,* C. Gosselin, París, 1836, 2 vols. En su introducción, el editor nos informa que Michel Chevalier “se reservó sus notas sobre México y la isla de Cuba”.

[9] Fonds Prosper Enfantin, Bibliothèque de l’Arsenal, signatura 7706.

[10] Misma carta.

[11] Véase Alain Dugast, “Les perspectives européennes au Mexique après l’Indépendance (1821-1861), d’après le témoinage des voyageurs”, en *Études Mexicaines,* núm. 5, 1982, Universidad de Perpiñán.

[12] *Cours d’économie politique fait au collège de France, année 1841-1842,* Capelle, París, 1842.

[13] *Ibid.,* p. 234.

[14] *L’Isthme de Panama, examen historique et géographique des différentes directions suivant lesquelles on pourrait le percer et des moyens à y employer, suivi d’un aperçu sur l’isthme de Suez,* C. Gosselin, París, 1844.

[15] *Le Mexique* (extracto de la *Encyclopédie du XIXe siècle),* Imp. Maulde et Renou, París, 1851.

[16] Sin embargo, los dos términos enlazados de “América Latina” parecen haber sido empleados por primera vez por Francisco Bilbao, el 24 de junio de 1856, en una conferencia dictada en París bajo el título de “Iniciativa de la América”. Véase, más adelante, p. 109.

[17] En lo que respecta a Saint-Simon, véanse, más arriba, pp. 29-30. Los hermanos Isaac y Émile Pereire fundaron en 1856 la Sociedad General de Crédito Mobiliario Español (Crédit Mobilier Espagnol), el primer banco moderno de negocios y de depósito que hubo en la península ibérica. Tras la quiebra del Crédit Mobilier Français en 1867, dicho banco se convirtió en el centro del imperio de los hermanos Pereire.

[18] Primera parte, en el núm. del 1º de abril de 1862; y segunda parte, en el núm. siguiente, del 14 de abril.

[19] Segunda parte, en el núm. del 14 de abril, pp. 909-910, del 38º volumen de la revista.

[20] Hachette, París, 1863.

[21] *Mexique* (extraído del *Dictionnaire général de la Politique),* Imp. Vve. Berger-Levrault, Estrasburgo, 1864.

[22] W. Jeff, Londres, 1862. Véanse, sobre todo, pp. 10-12.

[23] Pagnerre, París, 1844.

[24] Publicado en Londres, después de que el autor se hubo evadido del fuerte Ham, bajo el título de *Canal of Nicaragua, or a Project to Connect the Atlantic and Pacific Oceans by*

Means of a Canal, Imp. Mills and Son, 1846. El primer capítulo de este folleto técnico (70 páginas con mapas y croquis) contiene bellas consideraciones saintsimonianas sobre el acercamiento entre los hombres mediante las vías de comunicación, como también acerca de la extraordinaria fertilidad de los nuevos países de América Central. Observemos que el futuro Napoleón III había pasado 20 días en Río de Janeiro y seis meses en los Estados Unidos, durante su destierro por el fallido alzamiento de Estrasburgo en 1836.

[25] Según la introducción al texto del proyecto, firmada por el editor.

[26] El emperador y Michel Chevalier habían tenido opiniones opuestas con respecto al valor de los trabajos preparatorios hechos por el ingeniero italiano Moro en el istmo de Tehuantepec en 1843. Napoleón III, en su proyecto de 1846, pone en duda el valor de los mismos; mientras que Chevalier los aprueba en 1851, en su colaboración para la *Encyclopédie du XIXe siècle.*

[27] *Convention pour l'exécution d'un canal interocéanique sur le territoire de la République du Nicaragua,* convenio firmado por Michel Chevalier y Tomás Ayón, ministro de Relaciones Exteriores de Nicaragua; Imp. administrative Paul Dupont, París, 1869.

[28] Véase Victor-L. Tapié, *Histoire de l'Amérique latine au XIXe siècle,* Aubier-Montaigne, París, s. f., pp. 196-199.

[29] Porrúa, México, 1972, p. 47.

VII. Victor Considérant (1808-1893)

De todos los utopistas franceses, Victor Considérant es el que mejor conoció el Nuevo Mundo, a raíz de haber residido en él por espacio de 13 años, durante los cuales atravesó y volvió a atravesar frecuentemente esa frontera del Río Grande, cuya importancia en la historia de las utopías latinoamericanas del siglo XIX ya hemos tenido oportunidad de señalar.[1] Ex alumno de la Escuela Politécnica de París, al igual que Michel Chevalier, Considérant también está involucrado en ese gran momento de delirio colectivo —donde la utopía se mezcla con lo sórdido— que fue la Intervención francesa en México.

Jurasiano, como Fourier y Proudhon, Considérant fue uno de los más activos discípulos de Charles Fourier. Desposó a Julie Vigoureux, hija de Clarisse Vigoureux —la protectora de su maestro— y participó en las dos primeras tentativas de falansterio: Condé-sur-Vesgres y Sedán. Sin embargo, y a pesar de su obra de juventud, *Débâcle de la politique en France (Derrota de la política en Francia),*[2] jamás abandonó la acción política ciudadana —"en la civilización", como decían los fourieristas—, ya fuese reformista o revolucionaria. La originalidad de Victor Considérant consiste en su sentido de las realidades: no sólo borró del legado de Fourier los aspectos más extravagantes en cuanto a la reforma de las costumbres,[3] sino que tampoco menospreció la política politicastra. Fue concejal de París y consejero general del departamento del Sena en 1840; durante los sucesos del '48 fue miembro de la Comisión del Luxemburgo, diputado del Loiret en la Constituyente y diputado del Sena en la Asamblea Legislativa. Junto con Jules Lechevallier y Ledru-Rollin encabezó la protesta del 13 de junio de 1849 contra la intervención de las tropas francesas en Roma a fin de expulsar a Mazzini y restablecer el poder temporal del papa. Esta manifestación, combinada con un intento de golpe de Estado, fue un fracaso y Considérant tuvo que huir a Bélgica.

El aporte de Considérant al fourierismo está totalmente ligado a su combate político. Por una parte, ve la sociedad futura como una federación de comunas libres; y, por la otra, distingue claramente a la escuela societaria —guardiana de la doctrina y creadora de falansterios— del partido social que lucha por el progreso de las ideas armonianas en la sociedad y que se ocupa de los asuntos de la transición.[4] De este modo, para él existen dos

tipos de actividad: la actividad práctica del partido y la actividad teórica y experimental de la escuela. Tal diferenciación constituye la marca de su influencia en América Latina.

Durante su exilio en Bruselas, es la actividad de la escuela lo que, en la persona de Albert Brisbane, consigue tentarlo. Este norteamericano, ex saintsimoniano convertido al fourierismo —había tenido el honor de recibir clases particulares de Charles Fourier—, lo invita a viajar a los Estados Unidos para estudiar las posibilidades de crear allí una comuna societaria.[5] Es así como en 1855 nace en Texas, cerca de Dallas y a orillas del Río Rojo, el falansterio de La Reunión. Una vez más, la esperanza americana suscita entusiasmo e inspiración profética. Es en los siguientes términos como Considérant saluda al país donde se edificará la comunidad del futuro:

> Amigos, yo os lo digo, la Tierra de Promisión es una realidad. Yo no creía en ella; yo no fui a buscarla; he sido conducido a ella. La hemos visto y recorrido durante cuarenta días, y os la he descrito. La idea redentora dormita en el cautiverio de Egipto. ¡Que despierte! Creed, y la tierra de las Realizaciones, la Tierra sagrada será vuestra.[6]

Pero la dura realidad no tarda en engendrar conflictos y tensiones. La vida en comunidad se transforma en un "infierno" y, en 1856, Considérant y su esposa prefieren marcharse para establecerse en San Antonio.[7]

En esa época, todavía más que hoy, San Antonio[8] ya es México, tanto por su población como por su proximidad con la frontera. El reciente recuerdo de la batalla de El Álamo hace de la ciudad el símbolo del conflicto entre los mestizos mexicanos y los blancos anglosajones. Así pues, el lugar constituye un observatorio privilegiado de los acontecimientos políticos y militares de la Reforma y de la Intervención francesa y hemos visto que, precisamente, la justificación progresista de ésta consistía en socorrer a los primeros contra los segundos. Más aún, armas y refugiados de ambos bandos transitaban por San Antonio.

Es así como en 1861 Victor Considérant recibió la visita de Alberto Santa Fe, un joven capitán de las fuerzas liberales que acababan de triunfar en la guerra civil mexicana, denominada guerra de la Reforma o guerra de los Tres Años. Tal encuentro desempeñó un papel importante en la formación política de ese combatiente liberal, quien, 15 años más tarde, evolucionaría hacia el socialismo.[9] En efecto, tras haber apoyado hasta el fin a Benito Juárez y a Sebastián Lerdo de Tejada, Alberto Santa Fe se convirtió en el jefe de un importante levantamiento rural contra los grandes propietarios, que tuvo lugar en tiempos de Porfirio Díaz.[10] En dicha ocasión, en diciembre de 1878, proclamó el plan de reforma agraria más elaborado de la época, conocido con el nombre de Ley del Pueblo.[11] Fue entonces cuando Santa Fe llegó a ser jefe de un efímero Partido Comunista Mexicano, al parecer de inspiración remotamente bakuninista. De este modo, Victor Considérant conoció, y tal vez haya orientado hacia el socialismo, a un notable precursor de la Revolución mexicana.

Con excepción de este encuentro, lo esencial de lo que se sabe sobre las relaciones de Considérant con México durante el periodo que se extiende entre su estadía en San Antonio y su regreso a Francia en 1869, es lo que él mismo dice en las cuatro cartas escritas, entre 1865 y 1867, al mariscal Bazaine, jefe del cuerpo expedicionario francés.[12] La lectura de estas cartas nos revela que su autor conocía el noreste de México (Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas), si bien no se sabe cuándo estuvo allí ni cuántos viajes hizo desde San Antonio.[13] Asimismo, tal lectura nos demuestra que Considérant dominaba perfectamente la lengua, la historia y la geografía del país; que se dedicaba al estudio de las cactáceas y que leía la prensa mexicana, especialmente *El Siglo XIX*, cuya calidad, así como el talento de su director, Francisco Zarco, pone de relieve en la segunda misiva. También nos enteramos de que se hizo amigo de Santiago Vidaurri, gobernador de Nuevo León y de Coahuila, adherido al régimen imperial y fusilado en 1867 por colaborar con el enemigo. Por otra parte, Vidaurri sirvió de intermediario en esta correspondencia, pues verdaderamente se trata de una correspondencia, y no de un ensayo sobre México al que el autor habría dado una forma epistolar.[14]

Pero, ¿qué objetivo persiguen estas cartas? Se trata nada menos que de convencer al mariscal Bazaine, y a través suyo al emperador Maximiliano, de poner fin al sistema de servidumbre del campesinado, conocido con el nombre de *peonaje*. Extrañamente, por otra parte, Victor Considérant presume de ser el inventor de ese término.[15] Aquí se plantea un problema: ¿por qué un socialista cuarentaiochista[*] exiliado se dirige a un represantante del odiado régimen? La respuesta es compleja. Por una parte, hay que tomar en cuenta la indiferencia de la doctrina fourierista con respecto a los regímenes políticos; y por la otra, la particular inclinación de Considérant hacia la política politicastra y los compromisos que ella supone (actividad del partido), sobre todo después del fracaso de su falansterio texano (actividad de la escuela). En tercer lugar, es necesario añadir que, evidentemente, nuestro hombre conocía a Bazaine antes de escribirle. Lo trata como a un viejo camarada y, por muy mariscal de Francia que fuera, se dirige a él llamándolo “mi querido Bazaine”; sin embargo, tal como lo subraya Victor Considérant, ambos hombres jamás se encontraron. Así y todo, los dos conocían la obra de Fourier, como lo revela el empleo del código simbólico fourierista en la tercera carta. Es sin duda esta relación, sobre la cual sólo es posible emitir hipótesis,[16] la que explica que Considérant haya intentado actuar sobre la historia social de México influyendo más bien al régimen imperial que al bando contrario de los liberales de la Reforma, el cual también tiene relaciones con el socialismo utópico a través de hombres como, por ejemplo, Melchor Ocampo, traductor del capítulo VIII de *Philosophie de la misère*, de Proudhon, o el economista Guillermo Prieto.[17] Ideológicamente, Victor Considérant se encuentra más cerca de Benito Juárez que de Maximiliano, lo cual explica que sus cartas

estén colocadas bajo el signo de la ambigüedad política y de la reticencia.

Examinemos ahora el contenido de la primera y segunda misivas, las cuales, fechadas respectivamente el 15 y el 18 de mayo de 1865, conforman de manera evidente un todo. Lo que sorprende, incluso antes de la argumentación a favor de la reforma propuesta, es el notable conocimiento que tiene el autor sobre la vida en los campos del norte de México y sobre la cuestión agraria, no sólo en sus dimensiones económicas y políticas sino también en su realidad humana y cotidiana. Frente a la institución del *peonaje* manifiesta una auténtica indignación, y, hacia el pueblo mexicano, un afecto no desprovisto a veces de un cierto paternalismo. Con referencia a esto, observemos que el proyecto social reformista de Considérant se inscribe en una visión utópica de México, tierra nueva donde todo es posible por hallarse poblada de hombres sencillos y rectos, cercanos a la naturaleza. Se trata de una visión claramente rousseauniana, y la referencia a Rousseau es explícita. Las teorías del ginebrino parecen dar cuenta de la bondad de la "raza mexicana":

> En Europa [escribe Considérant], naturaleza inculta y naturaleza tosca son casi sinónimos; pero los campesinos mexicanos, aunque incultos, son tan poco toscos que, al acercarse a ellos, se creería estar tratando con personas cultas y puestas al corriente de los verdaderos buenos modales, incluso al estar persuadido de la imposibilidad de tal fenómeno. La célebre frase de Rousseau "Todo está bien al salir de las manos del Autor de las cosas, todo se degenera entre las del hombre", es una antífrasis. Nada está bien en la naturaleza (bien = bueno para el hombre, en la lengua del hombre), y todo se mejora mediante la cultura del hombre [...] Pues bien, en muchos aspectos parecería que la raza mexicana fuera una excepción a esta ley: ella parece ser uno de esos raros frutos salvajes provistos de las cualidades de los frutos más refinados, y, si pudiera decirse, parece una raza inculta muy culta. Su distinción natural es, en verdad, de un género muy superior a lo que en Europa se conoce como modales distinguidos.[18]

Pero Considérant no se conforma con expresar sus sentimientos para convencer, sino que, además, emite argumentos políticos de peso. En efecto, según él, la supresión del *peonaje* y de los abusos que lo acompañan (prisión, deuda hereditaria, cepo, tienda de raya) debe ser la principal tarea del régimen de Maximiliano. Gracias a esta emancipación del pueblo rural, el emperador librará a la nación mexicana de un poderoso obstáculo económico, dotándola de una fuerza de trabajo moderna y eficaz[19] que le proporcionará además un ejército de ciudadanos.[20] Y por el mismo motivo podrá legitimar su régimen, impuesto desde el extranjero. La abolición del *peonaje* justificará la Intervención, así como la supresión de los sacrificios humanos justificó la primera intervención, o sea la de Cortés.[21] Si quiere salvar su corona, Maximiliano debe aplicar los principios que Juárez y su partido traicionan, pues ellos han retrocedido ante esta indispensable reforma y ante el reparto de tierras que, lógicamente, viene a continuación de ella.[22] Victor Considérant no oculta sus reservas acerca del modo como fue conducida la Intervención (antes de que Bazaine hubiera asumido su dirección, desde luego, es decir, en tiempos de Lorencez y de Forey), como tampoco su opinión crítica sobre las motivaciones financieras y colonialistas de la misma.[23]

No titubea en afirmar que la intervención del *filibustero* Walker, en Nicaragua, constituye un modelo de rectitud y honestidad en comparación con la de Francia en México.[24] En realidad, a pesar de algunas alabanzas dirigidas a la buena voluntad liberal de Maximiliano, se advierte claramente que el autor se inclina a favor de Juárez. Después de criticar su moderación frente al problema agrario, Considérant reconoce que "evidentemente Juárez, indio, hombre de principios y hombre de derecho, ha debido anhelar la supresión del *peonaje*".[25]

En la tercera carta, fechada el 2 de junio de 1865, Victor Considérant deja ver nuevamente la ambigüedad de su posición política. Comienza por afirmar que la intervención está motivada por "un elevado proyecto de política verdaderamente humanitario":[26] proteger a las razas latinas contra el flujo anglosajón; y de este modo repite el estribillo oficial de origen saintsimoniano. También está repitiendo una vieja idea de Robert Owen,[27] ya que lamenta, a este respecto, que la "República texana no haya podido sobrevivir, pues de otro modo hubiera constituido, merced a su neutralidad, una barrera contra las intrusiones del norte".[28] Luego hace un balance negativo de la presencia francesa en México, el cual es redactado en forma muy curiosa mediante créditos y débitos y utilizando símbolos cabalísticos —llamados "elementos pivotales", "contrapivotales" y "de pivote general"— de los cuales se sirve Fourier en su *Nouveau monde industriel et sociétaire*.[29] Finalmente, termina aconsejando a Bazaine, ni más ni menos, que reembarque sus tropas. La cuarta carta, redactada dos años más tarde, el 29 de junio de 1867, consiste en un mero testimonio de fracaso, escrito pocos días después de la ejecución de Maximiliano.

En este momento cabe preguntarse si el prolongado alegato de Considérant en favor de la abolición del *peonaje* tuvo, acaso, algún efecto. Ya Silvio Zavala intentó responder a esta pregunta, pero se mantiene indeciso.[30] En efecto, no hay duda de que algunos meses después de escritas las dos primeras cartas Maximiliano abolió esa detestable institución por decreto imperial del 1º de noviembre de 1865; asimismo, existe la certeza de que tal decreto fue sometido a la opinión de Bazaine y de que el soberano tomó en cuenta sus observaciones. Pero sucede que las observaciones del mariscal no son unívocas. En términos generales, moderan el texto inicial, pero respecto de algunos artículos se acercan a las ideas de Considérant.[31] La respuesta a la pregunta dista de ser clara. Señalemos que dicho decreto no tuvo otra aplicación práctica aparte de otro decreto, idéntico a éste, emitido por Juárez en la misma época. Ligado a los latifundios, el *peonaje* habría de desarrollarse bajo el porfiriato. Así pues, lo único que hizo Victor Considérant fue sembrar ideas.

No es posible poner fin a este tema sin antes mencionar la existencia de otros textos de Victor Considérant referentes a México. El primero de ellos es un manuscrito inédito y autógrafo que se conserva en la biblioteca de la Escuela Normal Superior de París, el cual fue

descubierto por Russel M. Jones durante sus investigaciones acerca de Victor Considérant y los Estados Unidos. Se trata del borrador de una larguísima carta al emperador Maximiliano[32] fechado el 3 octubre de 1863, es decir que este texto es anterior a las cartas escritas a Bazaine, las cuales aclara notablemente. Sin embargo, dicha misiva jamás fue enviada. No era posible hacerlo. ¿Cómo puede, un exiliado cuarentaiochista, explicar a un archiduque austriaco, *without circumlocution,* que su gobierno corrompe la conciencia nacional de los mexicanos[33] y que su poder es ilegítimo?[34] ¿Cómo puede exponer extensamente sus conceptos sobre el papel del trabajo humano en la historia? ¿Cómo puede presentarle, en casi 20 cuartillas, el desarrollo de su crítica sobre *La Démocratie en Amérique,* de Tocqueville? Esta crítica, al igual que sus declaraciones sobre el papel del trabajo en la historia, merecería ser estudiada individualmente,[35] pues revela una sensible evolución del pensamiento de Considérant hacia una singular mezcla de economismo marxista y de biologismo darwiniano. En suma, se trata de un texto muy curioso que no dice nada acerca de la cuestión social mexicana, el núcleo mismo de las cartas a Bazaine. Sin embargo, es pertinente preguntarse si acaso Considérant no tenía la intención, mediante este elocuente discurso, de preparar intelectualmente al emperador para la gran reforma social que, a su juicio, constituía la reparación que éste le debía al pueblo mexicano. Por razones que no llegamos a entender, él habría cambiado de parecer y decidió dirigirse más bien a Bazaine, un personaje al cual tenía acceso y detentor de la realidad del poder en México. Suprime entonces las consideraciones teóricas y expone directamente su propuesta: la supresión del *peonaje.* No obstante cualquier hipótesis que se pueda aventurar, la obstinación de este hombre por querer convertirse en la eminencia gris de un régimen tan opuesto a sus convicciones sigue siendo fundamentalmente incomprensible.

Nos queda por analizar otros tres textos publicados en México, que el poco confiable *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México* atribuye a Victor Considérant, en su primera edición de 1964. Se trata de *Contre-guérilla française* (s. f.), de *Extrait du journal l'Estafette* (1866) y de *Convoy fúnebre* (de Maximiliano) (La Iberia, 1867). Desafortunadamente, la distancia que nos separa de las fuentes americanas nos ha impedido verificar la existencia y estudiar el contenido del último de estos textos. En cambio, pudimos comprobar que los dos primeros no constituían sino un solo y único documento: un artículo de 15 páginas titulado “La Contre-guérilla française au Mexique”, publicado en el periódico *L'Estafette,* boletín oficial del cuerpo expedicionario francés en México.[36] Este texto, del cual existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de París, es un simple relato de hechos de armas que glorifica torpemente la intervención. No puede haber sido escrito por Considérant.[37]

La amnistía de 1869 permite a Victor Considérant regresar a Francia. Desde entonces

vivió retirado y sólo abandonó su reserva para declararse a favor de los partidarios de la Comuna en 1870. Su fidelidad al recuerdo mexicano es conmovedora y prueba la importancia que asignó a su experiencia latinoamericana. En los años 1880, un extravagante anciano recorría a paso largo las banquetas del Barrio Latino vestido como campesino mexicano, con sarape y sombrero. Era con tal indumentaria como el ex combatiente del '48 planteaba, al final de los cursos, embarazosas preguntas a los profesores de la Sorbona.[38]

Por la influencia que ejerció sobre Alberto Santa Fe, por su modo de asumir la defensa del campesinado mexicano y de promover, ante las autoridades políticas y ante el público, la cuestión agraria, sin duda es indispensable agregar el nombre de Victor Considérant a la ya larga lista de quienes abrieron el camino a la Revolución mexicana.

[Notas]

---

[1] A propósito de Robert Owen, pp. 41-42.

[2] En la oficina de La Phalange, París, 1836.

[3] Véase, más arriba, p. 393.

[4] Véase *Destinée sociale,* Oficina de la Phalange, París, 1834, 2 vols.; en particular el "Prélude", vol. 1, pp. 1-45.

[5] Véase Jean-Christian Petitfils, *op. cit. (La Vie quotidienne dans les communautés utopistes...),* pp. 48-49 y 52-53.

[6] *Au Texas: rapport à mes amis,* Librairie phalanstérienne, París, 1854, p. 83.

[7] "Infierno" es el término empleado por Considérant en el folleto escrito al año siguiente para justificar su deserción: *Du Texas, premier rapport à mes amis,* Librairie Sociétaire, París, 1857, p. 4. Sobre este tema, véase también Jean-Christian Petitfils, *op. cit.,* pp. 53-54.

[8] Todavía llamada, en los años 1850, San Antonio de Béjar o Béjar a secas.

[9] Conocemos este encuentro a través de una carta escrita en 1897 por Alberto Santa Fe al francés Eugène Nus, socialista, redactor en la *Démocratie pacifique* (el periódico de Considérant bajo la Segunda República), autor dramático tan prolífico como olvidado y espiritista militante. El texto de la carta permite pensar que el encuentro produjo una verdadera influencia sobre el joven capitán. Según Gastón García Cantú, *El socialismo en México, siglo XIX,* 2ª ed., Era, México, 1974, p. 221, n. 2, esta carta sirvió de prólogo a

una edición mexicana de los escritos espiritistas de Eugène Nus: *Cosas del otro mundo*, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1897. Sobre este tema hay que subrayar el papel desempeñado por el espiritismo en la preparación intelectual de la Revolución mexicana. Véase especialmente el caso de Francisco I. Madero.

[10] Véase, sobre este tema, John M. Hart, *El anarquismo y la clase obrera mexicana: 1860-1931,* Siglo XXI, México-Madrid, 1980, pp. 93 y ss., así como G. García Cantú, *op. cit.*, pp. 220 y ss.

[11] Publicado por G. García Cantú, *op. cit.*, pp. 485-486.

[12] Publicadas en Bruselas en 1868 por la casa C. Muquardt, bajo el título de *Mexique, quatre lettres au maréchal Bazaine.* El biógrafo francés de Victor Considérant, Maurice Dommanget, no dice nada de las relaciones de Considérant con México en su libro *Victor Considérant, sa vie, son oeuvre,* Ed. sociales internationales, París, 1929. En lo que concierne a las cartas a Bazaine, el primero en haberlas estudiado fue Silvio Zavala en su artículo "Victor Considérant ante el problema social de México", en *Historia mexicana,* México, enero-marzo de 1958 (vol. VII, núm. 3), pp. 309-328. Figuran extractos de la primera y la segunda cartas en Carlos M. Rama, *op. cit. (Utopismo socialista...),* pp. 207-236, y en G. García Cantú, *op. cit.*, pp. 277-306.

[13] La única carta que junto a la fecha lleva el nombre de un lugar es la primera: "La Concepción, 15 de mayo de 1865". Puede tratarse de la misión de la Purísima Concepción de Acuña (en los alrededores de San Antonio) cerca de la cual Considérant se había instalado después de dejar La Reunión. En cuanto a la segunda carta, del 23 del mismo mes, nos da un indicio igualmente vago: "Han pasado dos años, yo me encontraba en Monterey *[sic]",* escribe Considérant.

[14] No hay razón alguna para dudar de esto como lo hace Silvio Zavala en su artículo (p. 321). El estilo, al igual que la evidente y asombrosa familiaridad entre Considérant y el mariscal Bazaine, muestran que estas cartas fueron escritas realmente para ser enviadas.

[15] En la primera carta, p. 10, escribe: "Existe en México una institución detestable [...] A esta institución la llamaremos peonaje, palabra que me permito inventar, pues —cosa muy digna de subrayar— ella constituye una abominación tan grande que se ha mantenido innominada". Por cierto, la institución tenía ese nombre en México desde largo tiempo atrás, como que Considérant no fue el primer teórico socialista europeo en tomar prestado este término al español de México. Marx lo emplea en el primer tomo de *El capital,* aparecido en 1867.

[*] El término "quarante-huitard" —utilizado en el texto original para identificar a los adeptos o participantes del movimiento revolucionario francés ocurrido en 1848— no tiene equivalente en español. Por recomendación del autor lo hemos traducido como

"cuarentaiochista", a modo de sustantivo y adjetivo. [N. del T.]

[16] Hemos intentado en vano dilucidar tal misterio. La primera carta comienza con estas sibilinas declaraciones: "Mi querido Bazaine, aunque jamás haya tenido la buena fortuna de conoceros, no os sorprenderéis, espero, de que os trate como a un viejo camarada..."

Siguen dos líneas de puntos suspensivos, que desde luego representan uno de los cortes anunciados por el editor en su nota preliminar. La clave de este misterio debe buscarse, tal vez, por el lado de la Escuela Politécnica, que fue un gran centro de propaganda fourierista. En los años 1828-1832, precisamente en la época en que Victor Considérant era alumno de la escuela —y cuando Bazaine preparaba el concurso (que por lo demás nunca consiguió)— numerosos politécnicos se pasaron del saintsimonismo al fourierismo por influencia de la predicación de Abel Transon y de Jules Lechevallier. Es probable que Bazaine, al igual que muchos politécnicos o candidatos a la Politécnica, haya sido inducido a leer a Fourier. Además, no es del todo imposible que ambos hombres hayan tenido por entonces un amigo común, o que el padre de Bazaine, Pierre Dominique Bazaine —politécnico y saintsimoniano— haya conocido a Considérant. Todo esto podría explicar la familiaridad existente entre el utopista y el mariscal, así como su común conocimiento de la obra de Fourier. Existe también la hipótesis de un vínculo masónico.

[17] Véase G. García Cantú, *op. cit.*, pp. 49-52 y 146-148.

[18] *Mexique. Quatre lettres au maréchal Bazaine,* pp. 16-17.

[19] *Ibid.*, p. 43.

[20] *Ibid.*, pp. 60 y 72.

[21] *Ibid.*, p. 53.

[22] *Ibid.*, pp. 59-60.

[23] *Ibid.*, pp. 63-64 (alusiones al crédito Jecker).

[24] *Ibid.*, pp. 64-65.

[25] *Ibid.*, p. 68.

[26] *Ibid.*, p. 81.

[27] Véase, más arriba, p. 40.

[28] *Mexique. Quatre lettres au maréchal Bazaine,* pp. 86-87.

[29] *Ibid.*, pp. 107 y ss.

[30] En su artículo precursor ya citado. Nosotros seguimos su argumentación.

[31] *Ibid.*, pp. 321-326.

[32] Véase Russel M. Jones, "The Victor Considerant's American Experience (1852-1869)", en *The French-American Review,* en dos entregas: invierno de 1976 (pp. 65-94) y primavera de 1977 (pp. 124-150). Según el autor, existirían otros dos borradores de esta

carta en los Archivos Nacionales. Nosotros no hemos podido consultarlos. El manuscrito de la calle de Ulm está constituido por 77 hojas en inglés y 47 hojas en francés que repiten una parte del texto en inglés, pero agregando consideraciones sobre la obra de Tocqueville. La fecha de 1865 que figura al principio de las hojas en francés no parece ser de la mano del autor.

[33] 10ª hoja en inglés.

[34] 18ª hoja en inglés.

[35] Llevaremos a cabo este estudio tan pronto como nos sea posible.

[36] *La Contre-guérilla française au Mexique: Extrait du journal L'Estafette, Mexico, février 1866,* Imprimerie centrale des chemins de fer A. Chaix, París, 1866.

[37] Podría ser, en cambio, del conde Emile de Kératry, oficial de contra-guerrilla del cuerpo expedicionario francés en México (y futuro prefecto de policía en 1870). Además de dos obras sobre Maximiliano, él publicó *Contre-guérilla française au Mexique: Souvenirs des Terres chaudes,* Librairie internationale, París, 1868, 322 pp.

[38] Véanse Maurice Dommanget, *op. cit.,* pp. 52-53, y el *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français,* en el artículo "Considérant". Carlos M. Rama, *op. cit.,* p. LVIII, n. 94, compara la fidelidad de Considérant hacia el atuendo mexicano con la de Garibaldi por su poncho uruguayo. El romanticismo revolucionario latinoamericanófilo es muy anterior a los años 1960-1980.

VIII. Francisco Pi y Margall (1824-1901)

Ya hemos hablado de Pi y Margall a propósito de su papel como intermediario en la difusión del pensamiento y los escritos de Proudhon a través del mundo hispánico.[1] Agreguemos ahora que el movimiento anarquista, que se anexó a Proudhon y a sus ideas, no podía dejar de anexarse también a su traductor, Pi y Margall. Este hecho torció su imagen ante los intelectuales y militantes latinoamericanos. En realidad, este socialista reformista, de quien Engels proclamó la honestidad y aprobó la política social,[2] este moralista no violento, se reúne con Bakunin en el panteón de los anarquistas, lo cual fortalece indiscutiblemente su influencia en América Latina. Como prueba de ello recurrimos a las declaraciones de González Prada, uno de los herederos más consecuentes de todo el pensamiento utópico-idealista hispanoamericano. La fobia general hacia España, cuyas causas ya hemos mencionado y que él lamenta explícitamente,[3] no le impide referirse con frecuencia a Pi y Margall. En su artículo "Nuestros liberales", González Prada escribe: "Si el liberalismo no excluye al revolucionario de buena ley, si admite en su seno a los Kropotkine, a los Reclus, a los Pi y Margall, a los Faure, dejemos que nos traten de liberales".[4]

Al poner a Pi y Margall en el mismo plano que a los grandes intelectuales anarquistas, González Prada lo ubica perfectamente en el imaginario político latinoamericano. Sin embargo, esta asimilación de Pi a la corriente anarquista europea no basta para explicar que no haya sufrido el desprecio y el desconocimiento por lo que provenía de España. También es necesario tomar en cuenta sus trabajos científicos, que, en el sentido moderno y universitario del término, lo convierten en el primero de los americanistas españoles.

Como americanista, Pi es ante todo el autor de una *Historia general de América desde sus tiempos más remotos*. Sus múltiples actividades no le permitieron sacar adelante este vasto proyecto, del cual sólo publicó dos consistentes volúmenes consagrados a la América precolombina.[5] Los dos en cuartos, ricamente ilustrados y de casi mil páginas cada uno, constituyen una excepcional suma de conocimiento para la época. El autor manifiesta en ellos un constante anhelo de rebasar la historiografía de la Conquista como fuente tradicional de conocimiento acerca de las civilizaciones precolombinas. La obra contiene un

anexo de reproducciones comentadas de los principales códices mexicanos, los poemas de Nezahualcóyotl y el texto del *Popol-Vuh.* Su perspectiva general es innovadora. En ella, Pi y Margall considera primeramente la unidad profunda de todas las culturas amerindias, unidad tanto de origen como de civilización. Habla tanto de los incas como de los indios de las planicies de América del Norte, de los aztecas como de los esquimales. Hemos comprobado personalmente la existencia de estos bellos volúmenes en las bibliotecas privadas de destacados ciudadanos del norte de México, y nos adherimos a las declaraciones de Antoni Jutglar, quien afirma que esta *Historia general de América…* "acabó de reafirmar la popularidad de Pi y Margall en los países iberoamericanos".[6]

Otros trabajos históricos de menor amplitud también contribuyeron a esta notoriedad: conferencias dictadas en el Ateneo de Madrid, en las cuales Pi y Margall rechaza las hipótesis erradas sobre el origen del hombre y de la civilización en las Américas;[7] su temerario prefacio al también temerario libro de Luis Vega Rey *Puntos negros del descubrimiento de América;*[8] así como su curioso folleto *Guatimozín y Hernán Cortés: diálogo.*[9] Al igual que el texto precedente, esta breve obra muestra una mezcla de ciencia y de mala conciencia, de conocimiento profundo sobre el mundo precolombino y de generosidad política. En la dedicatoria a su amigo el pintor Luis de Madrazo, Pi afirma haber escrito ese diálogo bajo la orden terminante de "su natural propensión a ponerse de parte de los vencidos".[10] Sin embargo, el afecto no lesiona el rigor de la reflexión ni de la documentación. Una acertada imagen de la calidad de las preocupaciones científicas de Pi es suministrada por la importante donación que hizo al fondo americanista de la Biblioteca Nacional de Madrid. Indudablemente, la reputación científica de Pi y Margall corrobora y extiende su influencia a círculos que normalmente se habrían sentido asqueados por su radicalismo —a fin de cuentas más supuesto que real— y por sus vínculos con la nebulosa anarcoproudhoniana. El mismo fenómeno se observa con respecto a sus contemporáneos Elisée Reclus y Ramón de la Sagra.

Desde luego, para un hombre político como Pi y Margall, América no es solamente el pasado sino también la actualidad, es decir la cuestión antillana y la cuestión mexicana. A esta última le consagró varios artículos[11] marcados por una hostilidad hacia todos los imperialismos, hacia todas las políticas intervencionistas: la de Francia, la de España y también la de los Estados Unidos, con respecto a la cual, en esa época, no siempre se advertía que era tan poco generosa como las otras dos. En cuanto a la cuestión antillana, fue una de las grandes preocupaciones que desvelaron a Pi y Margall durante los 37 días que estuvo al frente del Estado español, a lo largo de los cuales intentó introducir en los hechos ciertos proyectos que había experimentado por primera vez en 1854, en su obra *La reacción y la revolución*. En el momento de ser derrocado preparaba una ley para abolir la esclavitud en

Cuba y estaba a punto de conceder a las Antillas la más amplia autonomía, integrándolas en su reconstrucción federalista de España. En los años 1880, Pi evolucionó hasta convertirse en partidario de la independencia, pura y simple, de Cuba.[12]

Cuando Pi hablaba de la actualidad americana, lo hacía dirigiéndose al público español. Pero para tratar de la actualidad política y social europea recurría a la prensa hispanoamericana. Sin duda alguna, esta actividad periodística le valió parte de su renombre y de su papel en la historia del socialismo utópico en América Latina. Efectivamente, durante el periodo de su exilio en París, de junio de 1866 a diciembre de 1868, Pi fue corresponsal del periódico *El Siglo,* de Montevideo, al que enviaba un artículo cada 15 días, y también asiduo colaborador del semanario *El Eco Hispanoamericano,* publicado en París y ampliamente difundido en América Latina.[13]

Todos los números de esta "revista semanal enciclopédica" se presentaban de la misma manera: la primera página está consagrada a un análisis de las noticias de Europa y las dos páginas interiores, a la correspondencia americana. Hasta el número 337, del 24 de octubre de 1866, la primera página lleva la firma del director-propietario, J. S. Flórez.[14] Cuando cede su lugar a la firma de Pi y Margall, cambia el tono general de las noticias y los comentarios de esa página. El periódico se torna súbitamente crítico respecto a los gobiernos francés y español, en especial en lo tocante a la política mexicana y, sobre todo, empieza a conceder un amplio espacio a las cuestiones sociales en Europa.[15] Su colaboración en *El Eco Hispanoamericano* —es posible que los temas tratados en ese mismo momento por él en *El Siglo* no hayan sido muy diferentes—[16] convierte a Pi y Margall en un importante divulgador de la problemática social obrera en las jóvenes repúblicas sin industria de América Latina.

Pero su papel no se limita a eso, pues además difunde su propia utopía: el federalismo pactista. Se trata de una doctrina original, basada en el principio propiamente hegeliano de la autonomía jurídica de los individuos y de los grupos, en su capacidad para construir una sociedad estableciendo pactos libremente consentidos y revocables. En esta construcción piramidal, que se eleva desde el ciudadano hasta la nación, las comunas y las provincias son los cuerpos intermediarios fundamentales.[17] Los textos en los cuales Pi expone sus ideas personales se beneficiaron de los mismos circuitos de difusión en América Latina[18] que sus traducciones de Proudhon.[19] Incluso en Montevideo, en 1884, dispuso de un órgano de propaganda: un periódico, *La España Federal*, que apareció dos veces por semana desde el 27 de enero hasta el 29 de junio de 1884. Su meta consistía en difundir las ideas pactistas, pero no solamente dirigidas a los miembros de la colonia española de la República Oriental, sino también hacia el público uruguayo y latinoamericano en general.[20] Esta utopía de la reconstrucción libre y voluntaria de las naciones se acerca a la de Victor Considérant, que

concebía la sociedad del futuro como una federación de comunas.[21] Ciertamente, dicha utopía también contribuyó a otorgar una garantía progresista a la idea federal, cuando en América Latina —sobre todo en el Río de la Plata— el federalismo había representado, hasta alrededor de 1860, más bien los intereses conservadores de las oligarquías rurales del interior.

Así pues, Pi y Margall es un hombre múltiple. Todos los aspectos de su desbordante actividad como traductor, teórico, historiador, antropólogo y periodista se conjugan para explicar la importancia de su aporte a la difusión de las ideas del socialismo utópico en América Latina. Pero, a nuestro juicio, falta todavía tomar en cuenta un último parámetro. Se trata de una dimensión del personaje que no es ni ideológica ni social. Nos referimos a la innegable reputación de honestidad y rectitud que lo rodeó siempre, tanto en vida como después de su muerte. Este prestigio hizo de él, para todo el mundo hispánico, el modelo de un cierto liberalismo radical que, caracterizado por el constante anhelo de hacer coincidir sus opiniones con sus actos, contrastaba con la inmoralidad general de la vida política y administrativa de los países de habla hispana.[22] Pi y Margall se revela como una suerte de arquetipo de esos liberales cuyas exigencias morales y cuyo rechazo a compromisos políticos los condujeron hacia un idealismo revolucionario, con frecuencia anarquista o anarquizante, como Manuel González Prada, de quien ya hablamos, Ricardo Flores Magón, Antonio Díaz Soto y Gama, Augusto César Sandino; e incluso, más recientemente, Jorge Eliécer Gaitán. Su papel en América rebasa, pues, el dominio de la ideología para acceder a otro, que es fundamental: el del derecho y la ética. Pi y Margall ha sido fermento de utopía, no sólo por haber abogado en favor de una sociedad más justa y más libre, sino también porque encarnó una política más virtuosa.

[Notas]

---

[1] Véanse, más arriba, pp. 36-38.

[2] *Les Bakouninistes en action,* cit. por M. Sacristán en su recopilación de textos de Marx y Engels sobre España, *Revolución en España,* Ariel, Barcelona, 1973, p. 199.

[3] Véase, más arriba, p. 25. González Prada lamenta el mutuo desconocimiento que separa a los jóvenes intelectuales latinoamericanos de los españoles, en su discurso del 29 de julio de 1888 en el teatro Olimpo de Lima. Texto en *Páginas libres, horas de lucha,* Ed.

Ayacucho, s. l. (Caracas), 1976, pp. 25-33 (declaración de González Prada, p. 27).

[4] *Ibid.,* p. 269.

[5] La primera edición de la obra es de 1888, El Progreso Literario-Centro Editorial, Barcelona, 2 vols. La segunda es de 1892, con un nuevo título que señala claramente que Pi y Margall debió limitar su ambición: *Historia de la América antecolombina,* Montaner y Simón, Barcelona, 2 vols.

[6] *Pi y Margall y el federalismo español,* Taurus, Madrid, 1975, t. I, p. 87.

[7] "América en la época del Descubrimiento" (dos conferencias), en *Opúsculos, segunda serie,* Imp. de la Enseñanza, Madrid, s. f., pp. 47-102.

[8] Imp. de Ricardo Rojas, Madrid, 1899.

[9] Imp. y fundición de los hijos de J. A. García, Madrid, 1899.

[10] Pp. 5-6.

[11] En el periódico madrileño *La Discusión*, de 1857 a 1861. Véase especialmente su artículo del 24 de noviembre de 1858.

[12] Sobre la cuestión antillana, véase lo que dice el propio Pi y Margall en su autojustificación intitulada *La República de 1873, apuntes para escribir su historia (vindicación del autor),* Imp. y Librería de El Correo Español, Buenos Aires, 1874, pp. 104-106; así como el libro de José Conangia Fontanilles, *Cuba y Pi y Margall, estudio preliminar seguido de un anexo con todos los artículos y discursos de Pi y Margall en pro de la autonomía y luego de la independencia de Cuba,* Ed. Lex, La Habana, 1947.

[13] La lista de corresponsales en cada una de las repúblicas latinoamericanas, las tarifas de suscripción para cada uno de esos países y el correo de los lectores dan fe de esto.

[14] Es probable que se trate de José Segundo Flórez, el discípulo español de Auguste Comte.

[15] Así, por ejemplo, Pi y Margall firma artículos sobre los siguientes temas: en el núm. 340, del 15 de noviembre de 1866: cooperativas y alojamientos obreros en Francia; en el núm. 342, del 1º de diciembre de 1866: agitación obrera en Inglaterra; en el núm. 343: *idem;* en el núm. 351: miseria obrera en Inglaterra; en el núm. 352: huelgas en Bélgica; en el núm. 358: agitación obrera en Francia y papel de la Primera Internacional; en el núm. 359: subsidios de los obreros ingleses a los huelguistas franceses, etc. En promedio, Pi y Margall publica cada dos números un artículo sobre cuestiones parecidas a éstas, y así hasta su última colaboración, en el núm. 442, del 31 de diciembre de 1868.

[16] Desafortunadamente no hemos podido examinar los artículos de Pi y Margall en *El Siglo,* pues ni en París ni en Madrid nos fue posible hallar la colección de ese periódico correspondiente a tal periodo.

[17] Sobre el concepto de Estado de Pi y Margall, véase Pierre-Luc Abramson: "L'État dans la pensée politique de Francisco Pi y Margall", en *Actes du colloque de Rennes de*

l'Association française des historiens des idées politiques, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 1989, pp. 5-11.

[18] Véase, más arriba, p. 37.

[19] En América han sido editados: *Estudios sobre la Edad Media,* Librería La Ilustración, Veracruz-Puebla, 1883; otra edición: Imp. y Librería de El Correo Español, Buenos Aires, s. f. (este libro es más que un estudio histórico, pues contiene una extensa y enérgica profesión de fe del autor); así como *La República de 1873*, véase p. 104, n. 12.

[20] Véase el artículo "Nuestro programa" en el núm. 0, que inicia con un retrato de Pi y Margall a plana entera. Dicho sea de paso, los 10 primeros números incluyen una crónica de José Nakens.

[21] Véase, más arriba, p. 58.

[22] Antoni Jutglar, en *El constitucionalismo revolucionario de Pi y Margall,* Taurus, Madrid, 1970, p. 76, habla del "papel mitológico de la figura de Pi". Véase también la presentación que de él ofrece Azorín en su novela *La voluntad*, Clásicos Castalia, Madrid, 1976, pp. 223-227.

Segunda Parte

Las Américas en 1848

Por lejana que esté la América, por ignorante y atrasada que la supongan, por más vallas que interpongan los gobiernos retrógrados que la despotizan para trabar su comunicación con la Europa, la América no podrá sustraerse a la invasión de las ideas que han engendrado la República en Francia, ni a la acción de los acontecimientos que nacerán en su seno.
Esteban Echeverría, *Revolución de febrero en Francia.*

Prólogo

Lo escribió Jacques Godechot: las revoluciones del ‘48 no son privativas de Europa. Denomina “Revolución atlántica” el ciclo revolucionario que durante toda la mitad del siglo se desarrolló en ambos lados del océano.[1]

En 1852, Charles de Mazade, atento observador de Hispanoamérica, en su ensayo sobre el socialismo en América del Sur —testimonio fundamental que comentaremos en repetidas ocasiones— hace las siguientes declaraciones, como para convencerse de un pavoroso milagro:

> ¡El socialismo es prosperante y floreciente en el corazón de la América del Sur: sí, el socialismo entre los Andes y el océano Pacífico, en las cercanías del Chimborazo y del Illimani, *el rojismo,* como lo llaman los polemistas de esas comarcas; es invocado el derecho al trabajo y proclamada la solidaridad, son disciplinados los clubes y los artesanos desbastados e instruidos en la pantomima oratoria, el proletario es erigido en salvador y la vieja sociedad condenada a los dioses infernales!

Y más adelante agrega: “Todo da prueba de la profunda resonancia que tuvo la explosión europea de 1848 al otro lado del Atlántico”.[2] Sin embargo, es preciso especificar que los sucesos revolucionarios en Europa no son de la misma naturaleza que en América.

En el Viejo Continente, las revoluciones del ‘48 se caracterizan por dos dimensiones esenciales: la irrupción de las doctrinas del socialismo utópico en la escena política y lo que se dio en llamar la “primavera de los pueblos”, es decir, la cuestión de las nacionalidades, su deseo de unirse o de separarse. En América sólo cuenta la primera dimensión pues, salvo algunos detalles, las jóvenes naciones latinoamericanas ya han encontrado sus fronteras definitivas. Desde luego, en esto existe cierta paradoja, porque el papel político asumido repentinamente por el socialismo utópico en la efervescencia europea cuarentaiochista es una respuesta a la Revolución industrial y a los nuevos problemas económicos y sociales que plantea. Pero en América Latina aún es demasiado pronto para hablar de Revolución industrial. En los países latinoamericanos el debate no se refiere a los asuntos económicos ni sociales, sino a las formas del Estado: dictadura o democracia, república o monarquía, unidad o federalismo, laicismo o clericalismo. No obstante, este periodo de agitación revolucionaria, que rebasa el marco cronológico de las revoluciones europeas, constituye un viraje crucial en la historia del siglo XIX latinoamericano.

Entre 1848 y 1860, el siglo se divide en dos eras. Antes de 1848 es una era política dominada por los problemas relativos a la formación del Estado; después de 1860, se trata de una era económica, durante la cual Latinoamérica ocupa su lugar pleno y definitivo en la organización mundial de la producción y de los intercambios.[3] Desde esta perspectiva las revoluciones latinoamericanas del '48 preparan la modernidad industrial y social, pero a diferencia de Europa no son el resultado directo de ella. Sin embargo, la marea de elocuencia romántica y elevados sentimientos que las caracteriza es menos gratuita de lo que parece. El mimetismo de los cuarentaiochistas americanos, en comparación con los revolucionarios europeos, no excluye la originalidad de su movimiento, pues la utopía social no desempeña el mismo papel: en Europa, pretende resolver graves problemas sociales, mientras que en las Américas profetiza una democracia perfecta.

Agreguemos, por último, que ese mimetismo se empeña principalmente en reproducir el modelo parisiense, no sólo a causa del galicismo mental de los intelectuales latinoamericanos, sino también debido a que muchos de ellos vivieron las jornadas revolucionarias de febrero y junio de 1848.

[Notas]

---

[1] Jacques Godechot, *Le Mémorial des siècles: les Révolutions de 1848*, Albin Michel, París, 1971, pp. 34-35.

[2] "Le socialisme dans l'Amérique du Sud", en *La Revue des deux mondes*, 15 de mayo de 1852 (pp. 642-666, t. XIV, 22º año, nuevo periodo; la cita corresponde a la p. 643).

[3] Victor-Louis Tapié hace una división del siglo semejante a ésta, pero ubicando el punto de ruptura hacia 1870. Véase su *Histoire de l'Amérique latine au XIXe siècle*, Aubier-Montaigne, París, s. f., pp. 8 y 138.

I. La Revolución colombiana (1848-1855)

Las “jornadas” de Bogotá

De todos los movimientos revolucionarios de mediados de siglo, el que parece estar más ligado al modelo francés es la Revolución colombiana,[1] pues su desencadenamiento es una consecuencia de las “jornadas” parisienses. Pero sólo su desencadenamiento, no su causa profunda.

Para buscar el origen de los sucesos que vamos a mencionar, es necesario remontarse a la crítica del proteccionismo que, heredado directamente de la práctica mercantilista colonial, había sido la regla en los tiempos de la Gran Colombia, bajo los gobiernos de Santander y de Bolívar. Tal crítica fue obra de los conservadores, lo cual constituye una excepción en la América Latina de mediados del siglo XIX, donde generalmente los conservadores son proteccionistas y los liberales librecambistas.[2] Su principal artífice fue Florentino González, quien a pesar de haber sido varias veces ministro de Finanzas en los gobiernos conservadores, era admirador de la Gran Bretaña y, por tanto, “manchesteriano” convencido.[3] Desde luego, el librecambismo es perjudicial para los intereses de algunos fabricantes de Nueva Granada y también para los artesanos, muy numerosos en las ciudades. No debe olvidarse que, de 1840 en adelante, la totalidad de los ponchos usados por los campesinos del Río de la Plata eran fabricados en Inglaterra.[4] A partir de 1838, esos artesanos y algunos intelectuales se reagrupan en sociedades llamadas *democrático-republicanas* que, tras la derrota de los liberales en la guerra civil de 1841, se transforman rápidamente en organizaciones conspiradoras.[5] Sin embargo, nada pudieron hacer los conspiradores contra los dos presidentes conservadores que iban a sucederse —Pedro de Alcántara Herrán (1841-1845) y Tomás Cipriano de Mosquera (1845-1849)—, y abrieron un paréntesis de relativa paz civil en la agitada historia de la Nueva Granada.[6]

Pero la coincidencia de un par de acontecimientos lanza al país nuevamente a la revolución: la noticia de la caída de Luis Felipe, recibida en Bogotá en mayo de 1848, y la campaña electoral para la designación del sucesor de Mosquera. Las manifestaciones y los choques se suceden entonces sin interrupción, hasta el día en que el Congreso debe escoger,

entre los tres candidatos que terminaron a la cabeza de las elecciones, al futuro presidente. Las sociedades democrático-republicanas de la capital se movilizan a favor del general José Hilario López, el candidato liberal y proteccionista. Y es él a quien, el 7 de marzo de 1849, dichas sociedades imponen por la fuerza al aterrorizado Congreso. "El 7 de marzo de 1849 tuvo lugar el *Te Deum* entonado por la democracia ante el Dios de la Civilización", escribe la *Gaceta Oficial* de Nueva Granada,[7] marcando así el tono de lo que vendría a continuación. En ese mismo momento, el poeta José Eusebio Caro se exilia en los Estados Unidos, donde publica su célebre oda *La libertad y el socialismo* para denunciar el terror que, según él, se abate sobre el país.[8] Para el gobierno de la Nueva Granada comienza entonces un periodo de intensa actividad política.

Las medidas gubernamentales se suceden, casi todas tomadas por iniciativa del ministro de Finanzas, Manuel Murillo Toro, verdadero jefe del régimen: el restablecimiento transitorio del proteccionismo, pero también la abolición de la esclavitud, la instauración del sufragio universal masculino —e incluso femenino, en la provincia de Vélez—, la revocación del fuero eclesiástico, la expulsión de los jesuitas, la escolaridad gratuita, la supresión de los grados universitarios, la libertad de prensa y de reunión, el matrimonio civil y el divorcio, el uso obligatorio del término "ciudadano" y la tentativa de creación de talleres nacionales para luchar contra el desempleo y la miseria.

Los conservadores intentan oponerse a tales medidas, pero en 1851 son aplastados, en parte merced a las milicias reclutadas por las sociedades democráticas de la capital. De esta manera, en marzo de 1853 José María Obando sucede al general López, y ese mismo año hace votar una nueva Constitución que incorpora las revolucionarias medidas anteriormente tomadas, quitando, además, al gobierno de Bogotá gran parte de sus prerrogativas, en beneficio de las provincias. Asimismo, Obando permite a los diputados —que en su mayoría le eran hostiles— votar una reforma del ejército, la cual perjudica a los militares de carrera. Sin embargo, revelándose demasiado débil para reaccionar, en abril de 1854 es derrocado por el golpe de Estado del general José María Melo, quien también dispone del apoyo de los artesanos urbanos, a quienes había prometido restablecer las tarifas proteccionistas (que el gobierno del general José María Melo había terminado por abolir). Sin embargo, esta etapa bonapartista de la Revolución colombiana —también ligada al modelo francés— se malogra debido a que Melo es depuesto por el levantamiento en masa de las fuerzas tradicionalistas de las provincias. El 1º de abril de 1855, el conservador Manuel María Mallarino accede a la presidencia, y entonces se inicia la reacción oligárquica, cuyas primeras víctimas serían los artesanos de Bogotá y Medellín.

Ésos fueron los acontecimientos, pero no se les podrá entender sin antes describir la agitación intelectual que los subtiende.

Un galimatías romántico

El radicalismo de las medidas que hemos mencionado no es, en realidad, sino el reflejo del radicalismo tanto de las sociedades democrático-republicanas como de sus miembros, literalmente obsesionados por todo lo que ocurría en París. Desde su punto de vista conservador, Charles de Mazade describe perfectamente a esos hombres que "se entusiasmaban a diario con los relatos de la revolución en Francia",[9] lo cual confirma un testigo ocular: Manuel María Madiedo.[10]

Resulta difícil analizar el contenido ideológico del discurso desaforado y romántico de los revolucionarios colombianos. El confusionismo de los intelectuales semieruditos o mal informados se mezcla con el psitacismo de los artesanos deficientemente instruidos. Así pues, estamos obligados a aferrarnos, en un primer tiempo, a ciertos rasgos conspicuos de su vocabulario y a algunas referencias repetitivas. Para empezar, veamos los términos con los cuales se designan a sí mismos según su extracción social, pues la revolución tiene dos alas activas que suelen enfrentarse: los jóvenes intelectuales radicales y los artesanos.

Los primeros, mucho más anticlericales y menos proteccionistas, son los *gólgotas,* popularmente denominados *cachacos;* los segundos son los *draconianos,* también llamados *guaches* o *los de ruana.*[11] El origen del término *gólgota* está en la frecuente referencia de los intelectuales a "Cristo, hijo del carpintero", y más precisamente en cierto discurso de uno de sus representantes más apasionados, José María Samper Agudelo. En efecto, ante la Escuela Republicana, la más activa de las sociedades democráticas de la capital, que agrupaba a los *cachacos,* este último declaró: "¡Demócratas, fundadores de la libertad, sabed que el socialismo es la palabra pronunciada por Jesucristo sobre el Gólgota!", y de tal modo "gólgota" se convirtió en sinónimo de "socialista".[12] Así pues, tanto el término como su origen revelan, de una manera que no podría ser más evidente, la influencia de Lamennais.[13] Pero Lamennais no impedía a estos hombres referirse con frecuencia igualmente a Cabet, Fourier, Proudhon y Louis Blanc[14] para denunciar el moderantismo del presidente López. Fourier parece servir de referencia en los discursos sobre la emancipación de la mujer, el matrimonio civil o el divorcio. En uno de sus discursos, el propio José María Samper Agudelo habló de los "encantos de los amores falansterianos", y la *Gaceta Oficial* publicó artículos sobre la atracción pasional y la asociación humanitaria.[15] Por su parte, Louis Blanc sirve de referencia cuando se trata de Talleres Nacionales y de derecho al trabajo, por entonces bautizado como "derecho a la asistencia".[16]

Agreguemos a la lista a un autor que, según Charles de Mazade, ejerció una influencia determinante: Eugène Sue. "No se puede creer —escribe Mazade— hasta qué punto *Le Juif*

errant (El judío errante), del señor Sue, fue una fuente de revelación para el general López y los iniciados democráticos de Bogotá […]. *Le Juif errant* es el verdadero autor de la expulsión de los jesuitas de Nueva Granada."[17] En efecto, esta novela por entregas tuvo un inmenso éxito en París al ser publicada en 1844-1845, y un éxito no menos enorme en España, puesto que entre 1844 y 1846 contó con 14 ediciones diferentes y ocho traductores distintos,[18] superando así holgadamente a los teóricos socialistas más leídos. Unida al recuerdo del *Ahasvérus,* de Edgar Quinet,[19] y al de la tempestuosa polémica que Quinet y Michelet, desde su cátedra en el Colegio de Francia, habían sostenido simultáneamente contra los jesuitas,[20] la obra de Eugène Sue exalta —por su psicología simplista y su maniqueísmo ideológico— la lucha del pueblo explotado contra el mal absoluto: la Compañía de Jesús. Sin embargo, el hecho de tomar en serio el significado ideológico de los escritos de Eugène Sue de ningún modo puede ser considerado como un signo de provincialismo intelectual. Dicha obra ejerció también una gran influencia en Europa, donde fue severamente discutida y censurada. Marx y Engels, por ejemplo, dedican extensas páginas a Eugène Sue en *La Sainte Famille.*[21] *Le Juif errant,* cuya lectura es más fácil que la de un libro doctrinal, alimentó desde luego los agitados debates en las sociedades democrático-republicanas de Nueva Granada. Por regla general, dichas sociedades —los clubes de la Revolución colombiana— fueron sitios privilegiados del arte oratorio, donde a cada paso eran pronunciados los términos "socialismo" y "comunismo" para designar indistintamente toda aspiración a la justicia social, o incluso simples consideraciones humanitarias. Mucho más tarde, José María Samper Agudelo escribió las siguientes líneas: "La juventud tenía su brillante núcleo en la Escuela Republicana de Bogotá. Allí dijimos, cual más cual menos, grandes despropósitos y, sin haber estudiado ni comprendido a fondo el socialismo, generalmente hicimos, jóvenes casi imberbes aún, profesión de socialismo".[22]

Ahora, con el fin de continuar con nuestra tentativa de descripción ideológica, es necesario prestar atención a los dos pensadores representativos de esta Revolución colombiana, Manuel María Madiedo y José María Samper Agudelo, a quienes ya hemos hecho alusión.

Manuel María Madiedo

Manuel María Madiedo es el autor de dos obras "socialistas", en el sentido vago y generoso en uso en Bogotá. La primera de ellas, *Ideas fundamentales de los partidos políticos de la Nueva Granada,* publicada en 1859,[23] está ligada a las raíces mismas de la Revolución. Antes del relato de los acontecimientos, presenciados por el autor, dicha obra se inicia con

un extenso alegato en apoyo al trabajo de los artesanos colombianos que son víctimas de la competencia extranjera.

El alegato se acompaña de la crítica, a la sazón original en América, al liberalismo económico, que él resume mediante la fórmula de "sálvese quien pueda". Según Madiedo, "el dejar entrar dejar pasar" que caracteriza el liberalismo resta fuerza al Estado y elimina toda posibilidad de defender a los más débiles, librados a la ley de la selva. La obra entera está redactada en un estilo bastante grandilocuente, y en cada página se percibe la influencia de las *Paroles d'un croyant (Palabras de un creyente),* de Lamennais. Así, por ejemplo, esta referencia a los socialistas europeos: "Siquiera los socialistas europeos son los apóstoles del infortunio, son los santos del hambre de las muchedumbres. Sus medios pueden ser erróneos […] pero al menos en esos tremendos alaridos brilla algo parecido a la caridad del evangelio".[24]

La inspiración lamennesiana también está presente en su segunda obra, *La ciencia social o el socialismo filosófico, derivación de las grandes armonías morales del cristianismo,* publicada en 1863.[25] Es posible esquematizar el pensamiento de Madiedo en este texto afirmando que su premisa filosófica es rousseauniana, que su método político es saintsimoniano, que su objetivo es proudhoniano y que su estilo es constantemente lamennesiano. Dicho de otro modo, la humanidad perdió su Edad de Oro con la introducción de la propiedad privada, Cristo le restituyó la esperanza de justicia y Saint-Simon le ofreció una receta: abolir los privilegios, confiar el gobierno a la elite del conocimiento y de la inteligencia y, sobre todo, no hacerlo depender del sufragio universal.[26] Proudhon aporta su ciencia económica, su denuncia de los peligros de la modernidad industrial que amenaza al productor libre y su inclinación hacia la pequeña propiedad rural. A este respecto, Madiedo describe perfectamente el funcionamiento del latifundismo colombiano, la explotación de los peones y de los *colonos* y las desastrosas consecuencias económicas; pero el único remedio que propone es la adopción de la herencia indivisa —tal como existe en el Código Civil francés— a fin de crear comunidades *superficiarias,* simples propiedades indivisas que supuestamente, según el autor, habrán de terminar con el egoísmo del propietario único.[27] Como se ve, una gran riqueza de inspiración para una solución social irrisoria. Madiedo es, en gran medida, el reflejo de esa dificultad a menudo presente en el corazón de las revoluciones de América Latina: la de hacer coincidir el ardor del discurso con la realidad y la generosidad de los propósitos con el pensamiento crítico.

Muy diferente es la última obra de Madiedo, *Una gran revolución o la razón del hombre juzgada por sí misma*. Publicado en 1876 en Caracas,[28] este libro rompió con la perspectiva revolucionaria cuarentaiochista, constituyendo un resultado ideológico de ella. Madiedo se convirtió en un positivista comtiano. Por otra parte, su libro está dedicado al dictador de

Venezuela Antonio Guzmán Blanco, un *caudillo* liberal que hacía profesión de orden y de progreso. La ontología positivista desarrollada por Madiedo a lo largo de más de 500 páginas es estrictamente ortodoxa, salvo por el hecho de que se niega a crear una nueva religión para consagrar el nuevo orden moral y social. Una vez más se mantiene fiel a Lamennais, contentándose con un cristianismo abierto y tolerante. Sin embargo, este libro es representativo de la evolución intelectual de toda una generación: el positivismo comtiano —sistema cerrado y coherente— viene, con la edad, a apaciguar la exaltación romántica y a rebasar la contradictoria abundancia de las teorías del socialismo utópico.

José María Samper Agudelo

José María Samper Agudelo también habrá de conocer el apaciguamiento. Pero no se convertirá en filósofo. Más bien se hará jurista, economista y etnólogo, para terminar como profesor de derecho público y miembro de la Suprema Corte. Durante el periodo revolucionario escribió versos, que más tarde reuniría bajo el título de *Ecos de los Andes*[29] y en los cuales se quiso creer el Lamartine de Bogotá. En la misma época escribió sus *Apuntamientos para la historia social y política de la Nueva Granada, desde 1810, y especialmente de la administración del 7 de marzo.*[30] En esta obra se revela tan exaltado como en sus poemas, pero su pensamiento a menudo es inconformista e incluso iconoclasta. Es así como arremete contra Bolívar, a quien presenta como el padre fundador de todas las dictaduras de la América independiente; además, al igual que la mayoría de los *cachacos* de su partido, es librecambista y partidario del capital extranjero para abrir vías de comunicación; también se muestra favorable a un federalismo completamente moderado al que denomina “federalismo administrativo”, en las antípodas de la Constitución de 1853, que reconocía a las provincias el derecho de secesión; finalmente, anhela para Nueva Granada un mestizaje generalizado que, según él, era una de las condiciones de la democracia, una preocupación suya muy original. Paradójicamente, esa preocupación había sido también la de Bolívar, a quien él detestaba. En cambio, cuando echa pestes contra su pesadilla, la Compañía de Jesús (véase lo que dijimos acerca del *Juif errant),* o cuando pone de manifiesto una ingenua fe en los progresos científicos de la humanidad, se muestra mucho menos original.

En términos generales, José María Samper Agudelo se mantendrá fiel a sus ideas, pero matizándolas e insistiendo cada vez más en la necesidad de legislar con moderación y progresivamente, así como sobre la indispensable tolerancia hacia los intolerantes;[31] y también proclamará un sereno optimismo en cuanto al porvenir de los países de

Latinoamérica.[32]

Balance

Ahora quisiéramos hacer una evaluación de la importancia histórica de la Revolución colombiana, y por tanto preguntarnos si acaso tal efervescencia intelectual llegó a la sociedad de la Nueva Granada en toda su extensión geográfica y en todo su espesor social. Las principales ciudades del país fueron afectadas, sobre todo la capital, Medellín y Panamá. Basándose en la correspondencia diplomática francesa, François Buy habla de "unas doscientas sociedades democráticas" en todo el país.[33] A la agitación organizada de los clubes hay que agregar cierta cantidad de desórdenes sociales en las ciudades y en el campo, de revanchas de los pobres contra los ricos, a las cuales los contemporáneos llamaban con humor "retozos democráticos".[34] Si, además, se toma en cuenta la actividad política y periodística de los contrarrevolucionarios, los desplazamientos de población y los movimientos de tropas, es indiscutible que la Revolución colombiana no sólo es la más radical de las revoluciones americanas del '48, sino también la más amplia, tanto social como geográficamente.

Por tanto, no es posible pensar como lo hace Charles de Mazade, quien reduce los acontecimientos a un mero contagio superficial del modelo francés. Según él, todo se explica por la "singular vivacidad de espíritu" de las poblaciones latinoamericanas y por su "pueril" don de mimetismo.[35] Y como los niños grandes no pueden tener verdaderas pasiones, Charles de Mazade no comprende la violencia de los conflictos, ni la realidad de los problemas económicos y políticos planteados. Se burla del gobierno del general López, "ese poder que se propuso realizar la verdadera república, la verdadera democracia, y fundar la ciudad humanitaria de los utopistas del Viejo Mundo".[36] No se imagina que, desde el inicio de los descubrimientos, la tierra elegida de esa ciudad humanitaria es —para los hombres tanto del Viejo como del Nuevo Mundo— precisamente América. Sin proponérselo, Charles de Mazade nos está diciendo por qué es necesario tomar en serio la Revolución colombiana, su importancia y su especificidad.

[Notas]

[1] Aunque entre 1830 y 1856 el país llevó el nombre de Nueva Granada, preferimos hablar de “Revolución colombiana” antes que de “Revolución neogranadina”.

[2] Como sucede en el Río de la Plata (en las provincias del interior), en Chile, en Perú y en México, donde a pesar de los esfuerzos de los gobiernos conservadores, el desarrollo fabril es exterminado por el libre cambio. El caso más conocido es el de los fabricantes y economistas conservadores mexicanos Lucas Alamán y Escalada, Esteban de Antuñano y Pedro Sainz de Barranda y Borreiro. Véase, a este respecto, Eduardo Galeano, *Les Veines ouvertes de l’Amérique latine (Las venas abiertas de América Latina)* Plon, París, 1981, pp. 239-252. El autor habla de “infanticidio industrial”.

[3] Véase François Buy, *Histoire de la Colombie,* Les Editions Municipales, París, 1976, t. I, pp. 65 y 89.

[4] Véase Eduardo Galeano, *op. cit.,* pp. 245-246.

[5] En la conspiración es necesario ver un método de acción política romántica, cuya matriz es el carbonarismo y cuyos fundadores son Babeuf y Philippe “Michelangelo” Buonarroti.

[6] En lo que a los acontecimientos concierne, nos dejamos guiar por el minucioso y documentado relato que ofrece François Buy en el tomo I de su *Histoire de la Colombie* ya citada, que se basa en la prensa colombiana de la época y en los archivos del Ministerio de Relaciones Exteriores francés. También utilizamos el extenso artículo de Charles de Mazade “Le socialisme dans l’Amérique du Sud”, *La Revue des deux mondes,* 15 de mayo de 1852 (t. XVI, pp. 642-666). Este texto, que concede un importante lugar a la Revolución colombiana, es fundamental dentro de nuestra perspectiva de investigación, por lo cual nos referiremos a él con frecuencia. Charles de Mazade consagró a Latinoamérica varios artículos en la *Revue des deux mondes,* entre ellos una lisonjera reseña del libro de Sarmiento *Civilización y barbarie* (15 de noviembre de 1846). Si bien jamás disimula sus opiniones tradicionalistas, siempre presta gran atención a la evolución de las ideas y de las mentalidades. Finalmente, nos servimos de las colaboraciones de Jaime Jaramillo Uribe y de Álvaro Tirado Mejía al volumen colectivo de Mario Arrubla *et al., Colombia hoy,* Siglo XXI de Colombia, Bogotá, 1978.

[7] Citada por Charles de Mazade en su artículo “Le socialisme dans l’Amérique du Sud”, *La Revue des deux mondes*, 15 de mayo de 1852, t. XIV de la revista, p. 654.

[8] El texto de este extenso poema se hallará en José Eusebio Caro, *Antología, verso y prosa*, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, 1951, pp. 153-169.

[9] *Op. cit.,* p. 654.

[10] En su libro *Ideas fundamentales de los partidos políticos de Nueva Granada,* del cual Jorge Orlando Melo ofreció una edición moderna en *Orígenes de los partidos políticos de Colombia,* Biblioteca Básica Colombiana, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá,

1972. Véanse pp. 47-48.

[11] El *cachaco* es quien viste levita *(cachaca)* —o sea el dandi o el petimetre— en contraposición con quien viste *ruana,* que es una especie de poncho. Es el mismo tipo de contraposición que existía entre los "levitas" y los "blusas", en el París de 1848; o entre los elegantes del Directorio y los *sans-culottes.* En cuanto al término *guache*, designa al hombre de pueblo, y por extensión al perezoso, al vagabundo, al patán. La indumentaria simbólica desempeña un determinado papel en la vida política y en los periodos revolucionarios en particular. En 1845, en su *Civilización y barbarie (Facundo)*, Sarmiento oponía el frac de los unitarios al poncho de los federales.

[12] Charles de Mazade, *op. cit.,* p. 660. La atribución que hace este autor de la paternidad del término *gólgota* a José María Samper Agudelo es corroborada por la lectura de los poemas que este último escribió durante la Revolución. Véase especialmente el poema "El Cristo", en su libro *Ecos de los Andes,* Imp. E. Thunot, París, 1860. La calidad de la información con que cuenta Ch. de Mazade está confirmada aquí.

[13] *Paroles d'un croyant* es de 1833, Casa E. Renduel, París. Para 1835, la obra ya había tenido 10 ediciones. Las primeras traducciones al español son de 1834: *Palabras de un creyente, edición aumentada por el autor con un apéndice sobre "La libertad y el absolutismo",* Rosa, París, sin mención del nombre de su traductor, y *Palabras de un creyente,* Imp. J. Barile et Boulouch, Marsella, sin mención del nombre de su traductor.

[14] Manuel María Madiedo, *op. cit.,* p. 49. Al testimonio de Manuel María Madiedo agregaremos que, a partir de 1852, la publicación en Bogotá de una verdadera enciclopedia del socialismo utópico desempeña un importante papel en la divulgación de las doctrinas. Más adelante, en las pp. 191-194, volveremos a hablar de este libro anónimo titulado *Análisis del socialismo y exposición clara, metódica e imparcial de los principales socialistas antiguos y modernos...* (título abreviado).

[15] Charles de Mazade, *op. cit.,* pp. 660-661.

[16] *Ibid.,* pp. 656-657. Véase también Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX,* Ed. Temis, Bogotá, 1964, p. 180.

[17] *Op. cit.,* p. 657.

[18] Según Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano, op. cit.* Varias ediciones españolas reproducen las ilustraciones hechas por Gavarni para la edición francesa. Entre los traductores figura Wenceslao Ayguals de Izco, novelista y socialista español.

[19] Publicado en 1833, en París, por la *Revue des deux mondes*. Ashavérus es el nombre del judío errante en el folklore alemán.

[20] En 1842-1843. El texto de las célebres lecciones de Quinet y Michelet se encuentra disponible en *Des Jésuites,* col. Liberté, Jean-Jacques Pauvert, París, 1966.

[21] Todo el capítulo V del libro está dedicado a la discusión de las ideas de Eugène Sue y a la crítica de las críticas de los *Mystères de Paris.* Véase K. Marx, *Oeuvres*, t. III (Filosofía), col. La Pléïade, Gallimard, París, 1982, pp. 481 y ss. Especifiquemos también que ciertos fourieristas franceses, entre ellos el doctor Arthur de Bonnard, consideraban a Eugène Sue como el "fiel intérprete" de Fourier. Véase Arthur de Bonnard, *Organisation du travail, organisation d'une commune sociétaire,* casa del autor, Boudonville, 1845, p. XXXVIII.

[22] *Los partidos políticos en Colombia* (1873), en Jorge Orlando Melo, *op. cit.,* pp. 95-96. J. O. Melo reproduce íntegramente el texto de este libro de J. M. Samper Agudelo.

[23] Para las referencias sobre la edición moderna de la obra, véase más arriba la nota 10, p. 82.

[24] *Op. cit.,* p. 55.

[25] Sólo conocemos este libro a través de sus amplios extractos comentados que Jaime Jaramillo Uribe incluye en el capítulo XIII de su obra *El pensamiento colombiano en el siglo XIX,* ya citada. No siempre estamos de acuerdo con J. Jarmillo Uribe, particularmente en lo que se refiere a las supuestas "reminiscencias fisiocráticas" en Madiedo (pp. 214-215), o en lo concerniente al "positivismo" del que él daría muestras en dicho libro (pp. 205-206).

[26] *Op. cit.,* pp. 206-207.

[27] *Ibid.,* pp. 212-213 y 216.

[28] Imp. de *La Opinión Nacional.*

[29] Imp. E. Thunot, París, 1860.

[30] Imp. del Neogranadino, Bogotá, 1853. Es imposible hallar este libro en Europa. Se puede reconstituir el pensamiento de Samper Agudelo en los años 1848-1855 gracias a las numerosas referencias que él hace de esta obra en sus escritos posteriores, frecuentemente editados en París, y al cuidado que pone en subrayar su evolución intelectual. Hemos utilizado las siguientes obras de Samper: *Los partidos en Colombia,* íntegramente reproducida en el libro de Jorge Orlando Melo, ya citado, cuyo título es *Orígenes de los partidos políticos en Colombia; José María Samper Agudelo: selección de estudios,* Ed. de la revista *Bolívar,* Bogotá, 1953; *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas,* Imp. E. Thunot et Cie., París, 1961, y *El programa de un liberal*, mismo colofón.

[31] En *El programa de un liberal,* ya citado.

[32] En *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas,* pp. 221-223 y 336-340 en particular. En el título de este libro, al igual que en toda la obra de Samper Agudelo, "repúblicas colombianas" significa "repúblicas de

América Latina".

[33] *Op. cit.*, t. I, p. 93.

[34] Véase François Buy, *op. cit.*, t. I, pp. 95 y 100, y Charles de Mazade, *op. cit.*, p. 657 (se atribuyen los desórdenes a los esclavos emancipados por la Revolución) y pp. 662-663.

[35] *Op. cit.*, pp. 647-648.

[36] *Ibid.*, p. 654.

II. La Revolución chilena (1848-1852)

Los girondinos de Santiago

En Chile, al igual que en Colombia, los sucesos de París tuvieron una gran repercusión. Al respecto, el historiador Benjamín Vicuña Mackenna, actor y testigo de la Revolución chilena, escribió:

> La Revolución francesa de 1848 tuvo en Chile un eco poderoso […] La habíamos visto venir, la estudiábamos, la comprendíamos, la admirábamos: nos asimilábamos a sus hombres por la enseñanza de ellos recibida, a sus acontecimientos por la prensa diaria, a sus aspiraciones por la república, que era la fraternidad a través de los mares y de las razas.[1]

Sin embargo, hay que entender también la crisis francesa de 1848 como el suceso que viene a precipitar un proceso chileno iniciado más temprano.

El largo periodo conservador, que abarca desde la victoria sobre los liberales en Lircay, en 1830, hasta la Revolución cuarentaiochista chilena, está marcado por las fuertes personalidades de Diego Portales, Manuel Bulnes y Manuel Montt. Aquellos 18 años de paz civil y de verdadero desarrollo económico son el resultado de la original combinación de un autoritarismo político moderadamente clerical con la política económica proteccionista e intervencionista de gobiernos que, sin embargo, se mantienen abiertos con los extranjeros y muy ansiosos de instrucción pública.[2] Por tanto, y a diferencia de Colombia, en los orígenes del movimiento no figura la frustración de la clase urbana de los artesanos. El papel de éstos será mínimo y la cuestión del libre cambio no estará en el centro de los debates. El espacio político lo ocuparán en gran parte los jóvenes románticos sedientos de libertad.

En efecto, desde 1840 Chile, y particularmente su capital, se convirtieron en un activo crisol intelectual. Los historiadores chilenos hablan de "generación de 1842" para designar a los participantes en las polémicas y debates de ideas engendrados por el choque entre la política voluntarista de enseñanza del ministro Manuel Montt y la afluencia de intelectuales y refugiados políticos, principalmente argentinos.[3] En el centro de tal agitación figuraba la creación, mediante una ley del 19 de noviembre de 1842, de la Universidad de Chile, por iniciativa de Manuel Montt y según el proyecto de Andrés Bello.[4] Entre 1842 y 1850, Chile

es sin duda el país de América del Sur donde más se imprime: los talleres tipográficos, la prensa de información, las revistas literarias o artísticas y el comercio de libros se amplían o se multiplican.[5] De igual modo, la fundación de la Universidad de Chile sucede a la par que la de la Escuela Normal —cuya dirección es confiada a Sarmiento—, la de la Escuela de Artes y Oficios, la del Conservatorio, la del Observatorio, etcétera.

La beneficiaria del desarrollo económico e intelectual, la juventud acomodada de Santiago y de Valparaíso, que recibe todas las influencias democráticas llegadas de Francia por múltiples canales, se asfixia en el seno de ese régimen autoritario, incluso antes del estallido de la Revolución parisiense. Se produce una especie de crescendo. En 1842 los más turbulentos y los más nacionalistas se reúnen en torno a José Victorino Lastarria dentro de la Sociedad Literaria de Santiago; en 1844 Francisco Bilbao publica su ensayo *Sociabilidad chilena*, que hará escándalo y le valdrá su exilio en Francia.[6] Luego, a partir de las elecciones de 1846, suceden manifestaciones, procesos de prensa, fraudes electorales, tentativas de sublevación militar y declaraciones de estado de sitio que perturban la vida del país. Los jóvenes liberales, cada día más radicalizados, se reagrupan en sociedades de oposición. Sucesivamente se crean la Sociedad Democrática y el Club de la Reforma, a los que se agrega una sociedad de artesanos consagrada a la discusión política, la primera en Chile, la Sociedad Caupolicán.

Para terminar de comprender cuál es la atmósfera de tensión en que llegan a Chile las noticias provenientes de Francia, es necesario especificar que la efervescencia intelectual también fue provechosa para la derecha clerical, que supo fortalecerse tanto en el terreno ideológico como en el orgánico. El movimiento halló su inspiración en Jaime Balmes, y su jefe y organizador fue el arzobispo de Santiago, Rafael Valentín Valdivieso. Su órgano fue la *Revista Católica* y su palanca política la Sociedad del Orden. El galicismo mental en el ambiente era tal que estos conservadores recibieron y reivindicaron el nombre de "ultramontanos".

Ahora bien, en el mismo momento en que comenzaba a plantearse la sucesión del presidente Bulnes, la actualidad francesa hizo irrupción en la forma de un libro, *Histoire des Girondins,* de Lamartine, el cual fue puesto en venta en Santiago durante el otoño de 1848. El extraordinario éxito que alcanzó por entonces esta trágica y grandiosa novela histórica se explica por la reputación literaria y la acción política de su autor, que hicieron creer a los chilenos que ese libro, publicado en 1847, había sido el detonador de las "jornadas parisienses" de febrero. Fue arrebatado a precio de oro y literalmente devorado por todos aquellos que sabían leer.[7] Al año siguiente se publicó en Valparaíso un folleto de Louis Blanc, *El socialismo. Derechos del trabajador,* y en las librerías fue posible encontrar libros de Proudhon y de Saint-Simon.[8] Pero la revolución parisiense se hizo todavía más presente en

la opinión pública cuando el 1º de febrero de 1850 Francisco Bilbao regresó del exilio envuelto en una aureola de gloria por sus combates junto a Edgar Quinet en las barricadas del barrio latino.

Francisco Bilbao no perdió ni un solo instante. A fines de febrero funda, con Santiago Arcos Arlegui, la Sociedad de la Igualdad, que rápidamente deja de ser un club para convertirse en una organización de intelectuales militantes, una especie de vanguardia revolucionaria anticipada y, de todos modos, el primer partido político en Latinoamérica, estructurado con miras a la conquista del poder, con sus secciones, sus responsables de sección y su dirección nacional. El poeta Eusebio Lillo fue el presidente de dicha sociedad. Para ser miembro de ella era necesario responder solemne y afirmativamente a estas tres preguntas: "I) ¿Reconocéis la soberanía de la razón como autoridad de las autoridades? II) ¿Reconocéis la soberanía del pueblo como base de toda política? III) ¿Reconocéis el amor y la fraternidad universal como vida moral?"[9]

Aun cuando no se tratara de una sociedad secreta, sus miembros debían adoptar un apodo. De tal modo, Bilbao fue Vergniaud; Santiago Arcos Arlegui, Marat; Lastarria, quien se afilió a ella, fue Brissot, y Eusebio Lillo, Rouget de Lisle. "Libertad, igualdad, fraternidad" fue el lema adoptado por la sociedad, cuyo primer órgano, que apareció el 1º de abril, fue *El Amigo del Pueblo.*[10] Así pues, esta sociedad también se encuentra colocada bajo el signo de la Revolución del '89, y refleja más precisamente la imagen que Lamartine ofrece de ella en su *Histoire des Girondins,* que reconcilia a los jacobinos con sus adversarios en una grandeza de espíritu común, si bien magnificando las opciones políticas de estos últimos.

Ciertamente, en el seno de la sociedad se verificó una toma de conciencia en cuanto a ese exceso de galicismo, puesto que el sucesor de *El Amigo del Pueblo* —rápidamente prohibido— fue un periódico de título mucho más chileno y por consiguiente más popular: *La Barra.*[11] ¿Cuántos afiliados *(igualitarios)* tuvo? La pregunta es delicada. Los historiadores Francisco A. Encina y Leopoldo Castedo hablan de 2 000 miembros a fines de septiembre de 1850,[12] lo cual quizá sea mucho para tan sólo unos cuantos meses de existencia en un país tan poco poblado.[13]

La pregunta acerca de su origen social es aún más delicada: Carlos M. Rama asegura que la sociedad "consiguió incorporar a varios centenares de maestros, artistas y hasta artesanos";[14] pero la expresión "hasta artesanos" es vaga. Lo que sí parece seguro es que entre los nueve fundadores hubo un sombrerero, dos sastres y un zapatero,[15] y que más tarde figuraron cinco artesanos entre los miembros suplentes del comité directivo.[16] Asimismo, en su novela *Martín Rivas* —que constituye un excelente testimonio sobre la vida social de la época y cuya acción se desarrolla entre julio de 1850 y octubre de 1851— Alberto Blest Gana escribe que la séptima sección de la sociedad tenía su sede en el barrio popular de la Chimba.

[17] A este testimonio es posible oponer el de Santiago Arcos Arlegui, quien asegura que pocos "ciudadanos pobres" tomaron parte en el movimiento.[18] Así pues, la sociedad contó con un cierto número de artesanos, pero muy probablemente "los lujosos sombreros de paño predominaban sobre las humildes chupallas".[19] Los primeros, sombreros de copa alta, para los jóvenes románticos y algunos sobrevivientes del movimiento *pipiolo;*[20] y las segundas, sombreros de paja,[*] para los artesanos. En Santiago, como en París y en Bogotá, la indumentaria hace evidente la doble naturaleza social de las revoluciones del '48. La tercera pregunta que es necesario hacerse sobre la Sociedad de la Igualdad es si tuvo sucursales en provincia. Así fue en Valparaíso, San Felipe y La Serena, donde hubo *igualitarios* que participaron en motines, pero es dudoso respecto a las demás ciudades.

Además de la propaganda, las manifestaciones en la vía pública y los plantíos de árboles de la libertad, la sociedad organizaba cursos nocturnos para los "obreros", figurando en el programa las clases de francés, economía, política, historia, música y aritmética.[21] Para tal efecto se tomaba como modelo el París de 1848, donde los cursos populares gratuitos eran numerosos y permitían el encuentro entre intelectuales y obreros.[22] En ellos también eran discutidos diversos proyectos sociales: montes de piedad, mutuales obreras, baños públicos, escolaridad gratuita. Esa actividad no podía dejar indiferente al gobierno. En primer lugar hubo una provocación policial contra la sociedad,[23] cuyo efecto fue que se colocara definitivamente en primer plano de popularidad y que aumentara el número de sus miembros; posteriormente, el 7 de noviembre de 1850, fue disuelta por decreto. Al mismo tiempo, en la provincia de Aconcagua era descubierta una tentativa de sublevación dirigida por *igualitarios*. Se declaró el estado de sitio; muchos miembros o simpatizantes de la sociedad fueron arrestados y deportados y sus imprentas quedaron clausuradas. Santiago Arcos y Lastarria coincidieron en prisión, pero este último logró huir y se reunió con Bilbao en la clandestinidad.

A los *igualitarios* ya no les quedaba otro remedio que la conspiración y el recurso de la fuerza. Antes de la disolución de la sociedad, habían sido establecidos contactos con los militares liberales, entre los cuales el futuro político e historiador Benjamín Vicuña Mackenna desempeñó un destacado papel. Las derrotas militares se sucedieron. Primero, en noviembre de 1850, en San Felipe, capital de la provincia de Aconcagua; luego en Valparaíso; más tarde en Valdivia, y por último —la acción más seria de todas— en Santiago, en abril de 1851 y bajo la dirección del coronel Urriola.[24] Durante aquella acción Bilbao y sus adeptos levantaron barricadas. Una enérgica represión permitió que durante los días 25 y 26 de julio de 1851 se celebraran elecciones para la presidencia de la República, en las cuales el candidato oficial del gobierno, Manuel Montt, venció fácilmente a su adversario, el general José María de la Cruz. Sin embargo, este último no aceptó el veredicto de las urnas.

El general De la Cruz, conservador originario de Concepción y típico representante de una oligarquía celosa de los privilegios de la capital,[25] recibió el apoyo de los liberales y de los *igualitarios*. Únicamente Lastarria se negó a enrolarse bajo las banderas de ese *pelucón*.[26]

En el sur del país comenzaron entonces cinco meses de guerra civil, durante los cuales las tropas y los voluntarios adheridos al general De la Cruz, así como varios centenares de jinetes araucanos, enfrentaron a las fuerzas gubernamentales comandadas por el ex presidente de la República, el general Bulnes. Dicha guerra finalizó con la cruel y dudosa batalla de Loncomilla, librada los días 8, 9 y 10 de diciembre de 1851. El 16 del mismo mes, en Purapel, ambos generales firmaron un acuerdo, que estipulaba que los rebeldes rendían las armas a cambio del reconocimiento de su grado militar y de una amnistía total.[27]

Simultáneamente a la guerra civil del sur, en el Norte Chico se desarrollaba un movimiento de estilo y naturaleza diferentes, cuyo centro estuvo en dos ciudades vecinas, Coquimbo y La Serena, ambas de tradición *pipiola*.[28] En las ciudades de esa zona minera —por entonces en pleno desarrollo—, brutalmente transformadas y desequilibradas en el aspecto social a causa de un súbito enriquecimiento, la repulsa hacia la elección de Montt tomó un cariz social y político más radical. Los mineros, especialmente los de las minas de plata de Chañarcillo, tomaron parte en este movimiento, que comenzó el 18 de julio de 1851 con el arribo a la región de dos *igualitarios* en fuga: Benjamín Vicuña Mackenna y José Miguel Carrera, quienes oficialmente se unieron al muy conservador general De la Cruz. Sin embargo, en la ciudad de La Serena se desarrolló una verdadera "comuna", que presenta rasgos semejantes a movimientos sociales europeos más tardíos, como las insurrecciones cantonalistas españolas de 1873. El movimiento tuvo un lema: el mismo de la Sociedad de la Igualdad; un estandarte: la bandera roja; un himno: *La igualitaria,* y acuñó su propia moneda de plata. Lo dirigía un "Consejo del Pueblo", que parece haber sido una curiosa mezcla de *cabildo abierto* y de *soviet.* Este consejo reclutó una milicia, en la que varios batallones estuvieron formados por mineros, para lanzarla en una descabellada expedición hacia el sur con el objetivo de liberar la capital. Pero fue puesta fácilmente fuera de combate por las tropas gubernamentales, y la revolución del norte quedó aislada y rápidamente sitiada en la ciudad de La Serena. Sus habitantes resistieron con valor hasta el 31 de diciembre de 1851 a pesar de las querellas que debilitaron el mando, el que terminó por pasar de las manos de los *igualitarios* a las de un ridículo aventurero que presumía de ser el enviado del general De la Cruz.[29] Los mineros de Chañarcillo se destacaron por su encarnizamiento.

Sin embargo, no fue en La Serena donde la Revolución cuarentaiochista chilena se transformó en farsa cruel, sino en las tierras magallánicas del extremo sur del país, donde la guarnición de Punta Arenas se sublevó contra el gobernador en nombre del general De la

Cruz.[30] El jefe de los rebeldes, el teniente de artillería Miguel José Cambiaso, era un peligroso paranoico que hizo capturar o fusilar a sus adversarios, para luego quemar sus cadáveres en nombre de la justicia de sus tribunales revolucionarios y al son de *La Marsellesa*. Tal como lo demuestra este episodio tan grotesco como sangriento —que terminó con la ejecución del teniente Cambiaso, el 4 de abril de 1852—, el eco de las "jornadas parisienses" se había hecho escuchar hasta los mismos confines del mundo.

Ésos son los hechos. El autoritario régimen conservador chileno supo repeler los ataques de los liberales y de los *igualitarios*. Salió fortalecido de tales acciones y en 1852 permitió la aparición de la primera edición chilena del subversivo libro de Lamartine.[31]

Quisiéramos ahora proseguir con el estudio de la Revolución chilena examinando los escritos y las ideas de los tres *igualitarios* más destacados: José Victorino Lastarria Santander, Francisco Bilbao Barquín y Santiago Arcos Arlegui. Los dos primeros tienen en común una misma utopía, la cual está en el corazón del programa y de la acción del partido político que fundaron. Francisco A. Encina y Leopoldo Castedo describen de la siguiente manera ese sueño político y social: "Estaban convencidos de que la Providencia había escogido el Nuevo Mundo no sólo para hacer posibles la igualdad, la fraternidad y la justicia, sino para resucitar los valores del cristianismo primitivo, depurándolo de los aditamentos posteriores que lo habían desvirtuado en el curso de la historia".[32]

No obstante, veremos que entre ambos existe más de un matiz y que su pensamiento político y social evolucionará en forma diferente. En cuanto al tercero de ellos, Santiago Arcos, desarrolla un pensamiento político que se aparta de la sensibilidad romántica.

José Victorino Lastarria

Antes de dedicarse a la carrera política, José Victorino Lastarria fue profesor de geografía. En 1838, a la edad de 20 o 22 años,[33] publicó unas *Lecciones de geografía moderna;*[34] dos años más tarde se convirtió en abogado, y no fue sino en 1842 cuando empezó a hacerse conocer. Para responder al desafío de los inmigrados argentinos, y particularmente de Sarmiento, quien invitaba a los chilenos a romper con la tradición *castiza* encarnada por Andrés Bello,[35] Lastarria fundó la Sociedad Literaria de Santiago. Para hacerlo, encontró la ayuda de otro emigrado argentino, que a la postre fue novelista: Vicente Fidel López. Este último había participado en Buenos Aires, en 1837, en un experimento parecido: el del salón político-literario que tenía lugar en la librería de Marcos Sastre.[36] El cenáculo de Santiago se convirtió en el centro de una doble oposición: a la influencia intelectual de los argentinos, cuyo proyecto literario se hallaba sin embargo en el origen de la sociedad; y al régimen de

Bulnes. Lastarria se fijó entonces una tarea literaria que, a pesar de llevar una vida ocupada por la política y la ideología, jamás abandonó: la fundación de una literatura nacional chilena.[37] En 1843 fue elegido diputado, con lo cual entró definitivamente en la política.

Sin embargo, al año siguiente Lastarria tuvo el honor de presentar, en la recientemente creada Universidad de Chile, la primera memoria de historia nacional. Su título es revelador de una de las claves de su pensamiento: *Investigación sobre la influencia social de la Conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile.*[38] Este trabajo maniqueo se concreta a atribuir a España todas las taras de la vida política y social de Chile. Se trata de una idea bastante común en la época: Sarmiento la desarrolla en su *Facundo.*[39] En una reseña publicada el 15 de noviembre de 1844 en *El Araucano,* Bello criticó el modo abusivo con que Lastarria recurre a los clásicos de la Leyenda Negra, especialmente a William Robertson y al abate Raynal. Bello tampoco apreció las consideraciones filosóficas vagas ni el alambicado formalismo jurídico de su *Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primer periodo de la Revolución, de 1810 hasta 1814,* publicado en 1847.[40] Este ensayo no es favorable a los poderes fuertes y centralizados, y ya se ubica con el curioso signo revolucionario antijacobino que, bajo la influencia de la *Histoire des Girondins,* de Lamartine, marcará algunos meses más tarde la actividad de los *igualitarios* chilenos.

Aunque era miembro militante de la Sociedad de la Igualdad —cuyas ideas intentaba defender ante el Parlamento—, durante los sucesos de 1850 y 1851 Lastarria mantuvo cierta distancia crítica con respecto al entusiasmo revolucionario romántico. Ésa fue, sin duda, la razón por la cual se le autorizó con bastante rapidez a regresar de su exilio parisiense. En 1854 retomó su vida política y parlamentaria: fue diputado, diplomático y dos veces ministro. Por entonces, su pensamiento se desarrolló en dos libros: *La América,* publicado en 1865,[41] y *Lecciones de política positiva*, publicado en 1875.[42] En la primera de estas obras sigue expresando la idea que se hallaba en el núcleo de su memoria presentada ante la Úniversidad, esta vez insistiendo sobre los problemas económicos y sociales. Por ejemplo, el capítulo VI de la segunda parte se titula "Los vicios de la civilización colonial considerados como causa de las conmociones intestinas en América".[43] No obstante, enriquece su idea simplista elevándola a las dimensiones de un conflicto entre dos mundos. España se convierte en la encarnación de una Europa autoritaria, envejecida y vuelta hacia el pasado, que se opone a la América libre y joven, tierra del porvenir. Una vez más el Viejo Mundo contra el Nuevo Mundo, siendo este último el que indefectiblemente habrá de triunfar, pues, para el autor, la historia es un fenómeno natural, independiente de la voluntad humana. A la manera de un río, la historia corre siempre en el mismo sentido: el del progreso. Por otra parte, el porvenir ya se está cumpliendo, pues a la vanguardia de los estados americanos figura un país que de ahora en adelante está realizando la utopía de la

democracia perfecta: los Estados Unidos.[44] La admiración de Lastarria por ese país es un corolario original de su fobia hacia España. Incluso llega a arremeter contra quienes llaman la atención de los hispanoamericanos hacia las miras imperialistas de los anglosajones. ¿Preferirían ellos la solidaridad latina de Badinguet?[45] Pero todo esto no le impidió lamentarse de que una alianza entre Chile y España fuera imposible entonces.[46] En Lastarria, la contradicción suele atenuar el maniqueísmo denunciado por Andrés Bello 20 años antes.

De su último libro, *Lecciones de política positiva,* podría decirse casi lo mismo que de la última obra de su contemporáneo colombiano Manuel María Madiedo.[47] Lastarria se volvió claro y metódico, pero sobre todo sereno, puesto que también descubre en el positivismo comtiano una fe en los avances graduales de la humanidad, que en lo sucesivo lo exime de toda exaltación y grandilocuencia. No obstante, su positivismo es menos ortodoxo que el de Madiedo, pues en su pensamiento político subsiste todavía una huella importante de la efervescencia cuarentaiochista: preconiza para Chile una fuerte autonomía municipal como fundamento de su democracia. Para Lastarria, la comuna es el lugar ideal del ejercicio de lo que denomina la *semecracia*, término de estrafalaria etimología que supuestamente significa "gobierno de sí mismo".[48] Desde luego, la misma idea se encuentra en Cabet, Considérant y Proudhon; pero su concepción del Estado, las diferencias que introduce entre los conceptos de Estado, nación y nacionalidad[49] y las referencias a Tocqueville hacen pensar en una posible lectura del libro de Pi y Margall, *Las nacionalidades,* aparecido dos años antes. Sin duda, leyó personalmente *De la démocratie en Amérique,* que cita con frecuencia, pero su visión de los Estados Unidos es menos crítica que la de Tocqueville y, como Pi, está lejos de compartir los temores del autor francés en cuanto a los abusos de la democracia. Lastarria anhela para su país una Constitución federal e insiste más en el papel de las comunas que en el de las provincias o estados miembros de la federación. Notemos también que, a diferencia de muchos positivistas, no hace votos por el advenimiento de un déspota ilustrado para precipitar los progresos necesarios. De ese modo, *Lecciones de política positiva* se mantiene sobre la línea de los primeros entusiasmos de su autor. ¿No era "democracia y federalismo" el santo y seña de los girondinos que Lamartine había descrito de una manera tan sugestiva?

Así pues, en términos generales, Lastarria encarna el ala derecha del movimiento igualitarista chileno. Más doctrinario liberal y teórico del federalismo que socialista, permaneció siempre cerca de quien fue, para los intelectuales chilenos de la época, el arquetipo del revolucionario romántico y generoso: el semidiós Alphonse de Lamartine. Y de su odio hacia la herencia colonial deriva también la historia posterior del anticlericalismo chileno.

Francisco Bilbao

Tal vez menos anticlericales, y de todos modos menos antirreligiosos, fueron los escritos y el comportamiento de Francisco Bilbao. En Francia, Charles de Mazade lo denominó "el joven Hércules socialista de Chile",[50] y sus camaradas lo llamaban simplemente "el Apóstol". Aunque sea en forma breve, merece la pena relatar su atormentada vida, pues ella explica en gran parte el aspecto iluminado de su obra, el aliento profético y la efusión lírica que aparecen en cada página de sus libros.[51]

Francisco Bilbao Barquín nació en Santiago en 1823, en el seno de una familia acomodada de tradición liberal. Se inició en la carrera a los 20 años de edad, publicando una obra que pasó casi inadvertida: la traducción de *L'Esclavage moderne,* de Lamennais.[52] En cambio, al año siguiente (1844) su ensayo *Sociabilidad chilena* provoca un gran escándalo.[53] Este violento alegato contra todo lo que representa un obstáculo para la Ilustración y la democracia en Chile —el catolicismo, la herencia cultural española, el latifundio y la esclavitud bajo todas sus formas— fue muy mal recibido, sobre todo por emanar de un hombre tan joven que se decía "socialista", es decir filósofo social que hacía obra de *sociabilidad.* El procedimiento propiamente inquisitorial del cual fue víctima este texto —recordemos que fue quemado en público por mano del verdugo— y el éxito que le valió entre los estudiantes su condena por inmoralidad y blasfemia,[54] marcaron a Bilbao de por vida. Expulsado de la universidad y denunciado desde el púlpito por el clero, debió abandonar el país embarcándose con rumbo a Francia.

Su primera experiencia parisiense, entre 1844 y 1849, le permitió escuchar la "buena palabra" de quienes a la sazón pasaban por ser los maestros de la idea republicana y social: Lamennais, Edgar Quinet y Michelet. Discutiendo con Lamennais y siguiendo los cursos de Quinet y luego de Michelet en el Colegio de Francia, Bilbao acabó por impregnarse del providencialismo laico y de la exégesis progresista de los Evangelios. Mejor aún, Lamennais y Quinet brindaron su amistad a ese joven admirador que les llegaba del fin del mundo. Lamennais lo escogió para retraducir al español su propia traducción de los Evangelios. Lamennais, el sacerdote excomulgado, y Quinet —ambos acababan de sostener una célebre polémica contra los jesuitas—[55] eran el blanco de los devotos y hallaron en Bilbao a su hermano en la persecución y al mismo tiempo a su hijo en el Nuevo Mundo. Para confirmar esto, es necesario leer la correspondencia que estos tres hombres intercambiaron durante toda su vida. Hemos seleccionado un par de cartas dirigidas a Bilbao. La primera, en tono paternal, fue escrita por Lamennais el 5 de diciembre de 1853, poco antes de su muerte. Además de mostrar la naturaleza de las relaciones entre ambos hombres, una verdadera filiación profética, la carta aclara la invención del adjetivo "latinoamericano" por Bilbao, dos

años y medio más tarde.[56] He aquí su texto:

> El señor Dessus me advierte, querido hijo, que tiene una oportunidad segura para Lima. Aprovecho esto para repetiros la certeza de mi tierno afecto, y para agradeceros por los diversos escritos que me han sido remitidos de vuestra parte. Me he sentido muy penosamente afectado por lo que debísteis sufrir desde vuestro regreso a vuestra patria, de la cual la influencia de un cuerpo por doquier enemigo de la Ilustración, del progreso y de la libertad sigue manteniendoos desterrado. Consolaos y haceos de valor: vos sois sin duda una de esas envidiables personas que están destinadas a sufrir persecución en aras de la justicia. La justicia triunfará y los perseguidores, al ruido de las maldiciones de los pueblos despertados de su letargo, descenderán tarde o temprano a una tumba infame.
>
> Tened por seguro que nada cabe esperar de la América española mientras permanezca sojuzgada por un clero imbuido de las más detestables doctrinas, ignorante más allá de todo límite, corrupto y corruptor. La Providencia la ha destinado a formar el contrapeso de la raza anglosajona, que representa y siempre representará las fuerzas ciegas de la materia en el Nuevo Mundo. Ella cumplirá con esta hermosa misión sólo desprendiéndose de los lazos de la teocracia, sólo uniéndose, confundiéndose con las dos otras naciones latinas: la nación italiana y la nación francesa. Veréis, por el pequeño folleto que adjunto a esta carta, cómo esta unión comienza a operarse. Ella está en la naturaleza, en la necesidad; y por lo tanto se efectuará. ¡Trabajad en esta gran obra, y que Dios bendiga vuestros esfuerzos! Soy todo vuestro, de corazón.[57]

La segunda carta la envió Edgar Quinet a Bilbao cuando éste ya se hallaba gravemente enfermo. Se trata de la más bella de las cuatro misivas dirigidas a Bilbao que se conservan en la edición de la correspondencia de Quinet:

> Querido amigo, vuestra fotografía está cerca de nosotros. La contemplo y espero a pesar de todo; es un deber de hombre, aun cuando a esta hora tenemos en nuestra contra a los pueblos y a sus jefes y, para decirlo todo, al mundo entero. La conciencia humana ha sido abolida, conservémosla en nosotros. Pero para ello es preciso, mi querido Poncho [*sic* por Pancho], que os curéis muy rápido y nos deis la alegría de aprenderlo por vos mismo. Mis afectuosos sentimientos a vuestra hermana. Os envío un abrazo.[58]

Al igual que las otras tres cartas, ésta revela hasta qué punto fue estrecha y fiel la amistad entre Edgar Quinet, su esposa y Bilbao.[59] Pero regresemos a la primera estadía parisiense del exiliado y especifiquemos que dicha amistad estuvo profundamente marcada por la experiencia compartida en las jornadas de febrero de 1848. Durante esos sucesos, el chileno no se apartó ni un solo paso de su maestro y amigo, a la sazón coronel de una de las legiones rebeldes de la Guardia Nacional.

A partir de su regreso a Chile, en febrero de 1850, la existencia de Bilbao se confundió con la de la Sociedad de la Igualdad. Su intensa actividad militante no le impidió publicar dos textos particularmente subversivos: los *Boletines del espíritu*[60] y, en el periódico *El Amigo del Pueblo,* el primer capítulo de *Paroles d'un croyant*. Bilbao entonces fue excomulgado por el arzobispo de Santiago, monseñor Valdivieso,[61] tal como Lamennais —a quien Bilbao gustaba parafrasear en sus discursos—[62] lo había sido en 1832 por el papa Gregorio XVI. El historiador Benjamín Vicuña Mackenna, quien suele olvidar que ha compartido la misma exaltación romántica, describe severamente al Bilbao de esa época en un breve ensayo, *Cosas de Chile*.[63] Lo presenta siempre elegante, vestido con frac y

sombrero “a la saintsimoniana”[64] y con un clavel en el ojal, desfilando a la cabeza de las manifestaciones, llevando en los brazos un pequeño árbol de la libertad. Colmo de los colmos del romanticismo: Bilbao era tísico. En la misma ocasión, Vicuña Mackenna subraya su misticismo y la confusión de sus ideas mediante una fórmula muy perspicaz: “Era un Lacunza político del siglo XIX”.[65] En efecto, como lo escribe Jacques Lafaye: “Cómo comprender el énfasis profético de un Morelos, de un Bolívar, y más tarde de un José Martí [aquí, de Bilbao], si han sido olvidadas las diez generaciones de predicadores criollos que los precedieron”.[66] Y Vicuña Mackenna concluye, de esta pérfida manera, su descripción física e ideológica: “Así, Bilbao creía en el pueblo, y no visitaba jamás sus chozas. Predicaba en el club la fraternidad universal, y no conocía ni de nombre las calles y barrios miserables de Santiago”.[67]

La interdicción de la Sociedad de la Igualdad condujo a Bilbao nuevamente al exilio, embarcándose en diciembre de 1850 hacia Perú, donde su actividad militante no se debilita. Su palabra, sus escritos periodísticos y su intervención, armas en mano, desempeñaron un papel importante en la revolución que ahuyentó al gobierno corrupto de José Rufino Echenique, permitiendo al mariscal Ramón Castilla retomar el poder. Sin embargo, este último fue quien expulsó a Bilbao de Perú en 1855. Antes, Bilbao había publicado en Lima *Mensajes del proscripto,* del cual envió un ejemplar a Kossuth,[68] así como unos muy curiosos *Estudios sobre la vida de Santa Rosa de Lima*[69] y su traducción de la versión lamennesiana de los Evangelios, que había realizado 10 años antes junto al maestro.[70]

Sabiendo que iba a ser expulsado de todos los países hispanoamericanos, Bilbao regresó a París; a un París donde el mercantilismo triunfante del Segundo Imperio había extinguido la flama revolucionaria. Los dos años que permaneció allí fueron tristes y decepcionantes. Edgar Quinet se hallaba proscrito (Bilbao lo visitó en Bruselas) y Lamennais ya había muerto. En homenaje al desaparecido, en 1856 —poco después de su llegada a la capital francesa— publicó un opúsculo intitulado *Lamennais como representante del dualismo en la civilización moderna,*[71] en el cual el viejo maestro aparece como aquel que vino para reconciliar a Dios con la libertad, a la tradición con el porvenir y para poner fin al “dualismo” conflictual de los valores de la sociedad moderna.

Para Bilbao, esta segunda estancia en París también fue un periodo durante el cual se interesó por los imperialismos que seguían amenazando la libertad en el mundo. En su conferencia del 22 de junio de 1856, “Iniciativa de la América: idea de un congreso federal de las repúblicas”,[72] denunció dos imperialismos simétricos: el de los Estados Unidos y el de Rusia. A su juicio, el primero representa un peligro actual, y condena muy particularmente la intervención del *filibustero* Walker en Nicaragua. Al segundo lo considera como un peligro para el futuro. Frente al individualismo materialista de los Estados Unidos y a la “barbarie

absolutista" de Rusia, la *raza latinoamericana* debe unirse y afirmar su propio genio y sus proyectos de justicia y de libertad. Según Miguel Rojas Mix,[73] aquí tenemos uno de los primeros casos, si no el primero de todos, en que aparece el término "latinoamericano". Desde luego, se ve claramente cómo Bilbao se mantiene en la línea de las ideas que Lamennais expresaba en la carta que transcribimos más arriba. No obstante, es probable que en ese mismo momento estuviera tomando conciencia de que un tercer imperialismo amenazaba la libertad de las Américas: el imperialismo de Francia. En efecto, un exiliado chileno no podía ignorar que en los medios de negocios saintsimonianos, en torno a la *Revue des deux mondes* y a la *Revue du monde colonial,* sólo se trataba del comercio y de las riquezas de Hispanoamérica.[74] La codicia de ciertos sectores de la burguesía francesa ha de haberle recordado, desagradablemente, la odiosa sed de oro de los conquistadores españoles. Sin duda alguna, la violencia de las reacciones de Bilbao en 1861, durante la Intervención francesa en México —se atacó a Francia, a su cultura, y no al régimen imperial—, también se explica por las desilusiones que esta segunda experiencia francesa produjo en él.

La última etapa del vagabundeo de Bilbao fue Buenos Aires, donde obtuvo permiso para instalarse en 1858. En Argentina, al igual que antes en Perú, no pudo evitar involucrarse en el debate político. Militó en las filas del Partido Unitario; aunque fue un unitario bastante singular, que tomó posición en contra de la guerra librada en Paraguay, y también contra la política de inmigración de su partido, que derivaba directamente de la célebre máxima de Alberdi: "Gobernar es poblar". Asimismo, en Buenos Aires, Bilbao fue el gran animador de la campaña de solidaridad a favor de Benito Juárez. Publicó entonces el opúsculo de Edgar Quinet[75] y escribió *La América en peligro.*[76] Además, sostuvo en la prensa una encendida polémica contra el republicano español Emilio Castelar, a propósito del tema de la "desespañolización de América".[77] En la capital argentina publicó diversos trabajos[78] y, sobre todo, el que mientras vivió fue considerado su libro más importante: *El Evangelio americano.* Finalmente se preocupó por editar sus obras completas, lo cual hizo su hermano.[79] Vencido por la tuberculosis, falleció el 19 de febrero de 1865, en presencia de su amigo Lastarria y tras haber escrito una última carta a Edgar Quinet.

Así fue la vida del "apóstol" Bilbao, combatiente infatigable, figura paroxística del romanticismo latinoamericano y arquetipo del intelectual exiliado.[80]

Para concluir este estudio sobre Bilbao, falta analizar en detalle la obra que se erige como sus testamento político: *El Evangelio americano.* Escrito en el ocaso de su vida, este libro revela sensibles evoluciones de su pensamiento con respecto al periodo cuarentaiochista. Llegado el caso, las haremos resaltar.

Comencemos, sin embargo, por una constante: el estilo. El libro está escrito con el mismo soplo lamennesiano, con la misma grandilocuencia de sus obras de juventud. Por ejemplo,

en la página 174, Bilbao escribe:

> Vosotras, almas selectas que sentís la misión del apostolado de la justicia i libertad, i a quienes atormenta el insaciable deseo, la sed inextinguible del infinito, vosotros, *sal de la tierra,* institutores de la personalidad, soldados de la causa de la Providencia, apoderados del divino testamento, anunciad el Evanjelio americano, arrancad el fuego sagrado del altar para incendiar los corazones e iluminar la inteligencia de todos los que esperan el día de justicia, el fin de toda tiranía, i la santa alegría de la paz.

¿No parece acaso que uno está leyendo la prosa de José María Vargas Vila, o los versos de algún poeta modernista de segunda fila —con una afectación particularmente rimbombante— como José Santos Chocano? Estamos convencidos de que la obra de Bilbao debe ser estudiada, desde un punto de vista literario, como un eslabón esencial de la cadena que vincula el romanticismo con el modernismo.

En total acuerdo con las resonancias bíblicas del estilo, *El Evangelio americano* es en su conjunto un verdadero tratado de teología. Se trata de una teología del libre pensamiento y de la soberanía popular, concebidos como procedentes de Dios. Las páginas del libro de Bilbao constituyen una auténtica teodicea en la que el hombre americano, al rebelarse contra la caída y el mal que hasta ahora han dirigido la historia, demuestra la bondad de Dios al instaurar la democracia.[81] El mal es "la explotación del hombre por el hombre" (aunque no especifica qué entiende por estos términos). Es también el racismo, el *caudillaje,* el recurso a la inmigración europea aunque los hijos del país se quejen de hambre;[82] es, finalmente, la intolerancia religiosa, y sobre este punto condena a todas las religiones.

La primera encarnación del mal, contra la que el hombre americano se rebela, es la España católica. El odio de Bilbao hacia España es mayor todavía que el de Lastarria. Lo lleva hasta la exageración. En particular escribe: "La raza española es inferior en inteligencia a las razas europeas; o, si se quiere, su superstición ha hecho que lo sea".[83] Incluso se atreve a criticar la hispanofilia de su ídolo Lamennais;[84] y cuando declara que en el Nuevo Mundo, a partir de la Conquista, "la raza española ha perdido el sentimiento poético de la naturaleza",[85] es pertinente preguntarse si acaso Bilbao no fue el único chileno en no haber leído *La Araucana.*

Para Bilbao, Francia y lo que considera su mesianismo revolucionario de pacotilla constituyen la segunda encarnación del mal. ¡Esto sí que es original! Incinera lo que ha adorado, y es consciente de ello.[86] Afirma que los derechos humanos son sólo la tapadera del colonialismo francés que él denuncia, no solamente en México, sino también en Argelia y en Asia.[87] La misma Revolución francesa no fue sino sangre y tiranía, pues Francia quiso imponer la verdad y la libertad por la fuerza;[88] por otra parte, su influencia sobre los movimientos de independencia fue menor que la de la emancipación de las Trece Colonias, basada, dice él, en "la virtud sublime de los puritanos".[89] En la vasta historia providencial

de América, que traza desde las sombrías horas de la Conquista hasta el comienzo de la democracia, Bilbao subraya la influencia del modelo norteamericano —cuyas taras, por otro lado, no teme denunciar— así como la larga tradición de revuelta de los indígenas y de los criollos, todo para menoscabar con más eficacia el papel ideológico de Francia. De paso, arremete contra la moda, la cocina y los vinos franceses.[90]

Además de este doloroso divorcio, figuran en *El Evangelio americano* otros tres aspectos originales que merecen ser destacados: su concepción del progreso, sus ideas sobre las relaciones entre Iglesia y Estado y el aspecto indigenista de su programa social.

Bilbao considera que el progreso es un arma de doble filo. Según él, la civilización técnica y científica proveniente del Viejo Mundo es un peligroso espejismo para el hombre americano, pues los verdaderos progresos son de orden espiritual: la belleza, la libertad y la justicia.[91] También subraya las consecuencias inhumanas de una industrialización masiva, como en Europa.[92] Estas opiniones de Bilbao contrastan con el cientificismo pedestre de sus contemporáneos y, en particular, con el de su amigo Lastarria. Por otra parte, la premisa espiritualista que estas ideas implican parece anunciar las tomas de posición de Rodó o de Rubén Darío frente al materialismo de los Estados Unidos. Decididamente, tanto en el fondo como en la forma, Bilbao es el más modernista de los románticos.

En cuanto a las relaciones que Iglesia y Estado deben mantener, es partidario de una separación total. Rechaza la perspectiva regalista del restablecimiento del Patronato a favor del Estado chileno,[93] que a la sazón era el caballito de batalla de los liberales, incluidos los más avanzados, como Lastarria. Sobre este punto, ni siquiera el propio Santiago Arcos Arlegui tuvo una posición tan clara como Bilbao.

De su programa social no habría nada que decir —gira en torno a ideas vagas y generosas de asociación obrera, de armonía social y de libre desarrollo de la personalidad— si no fuera por su deseo de asociar el indígena. Su inclinación por la libertad y sus tradiciones de solidaridad constituyen un material para construir el porvenir y contribuyen al advenimiento de lo que denomina “el hombre integral”.[94]

En términos generales, el testamento político de Bilbao es una obra adelantada a su tiempo. Hay en ese libro una indiscutible modernidad, y aún podría servir a los hombres de hoy si no estuviera escrito en un estilo cuyo énfasis raya en lo grotesco. A fin de cuentas, *El Evangelio americano* testifica la evolución última de un pensamiento que supo unir el ideal social y laico de Quinet con la inspiración evangélica de Lamennais, sin que en momento alguno la amistad o admiración que Bilbao profesa al uno o al otro llegue a cegarlo. A través de su experiencia en el exilio, intentó aplicar el pensamiento de sus maestros a la realidad latinoamericana, y al hacerlo injertó su herencia cuarentaiochista en la larga línea de la utopía americana. América será el lugar de la última palingenesia y verá los balbuceos del

reino. Teólogo laico y socialista, Bilbao es también un profeta milenarista que anuncia el "día de justicia".[95]

Santiago Arcos Arlegui

El modo de pensar de Bilbao se opone diametralmente al de Santiago Arcos Arlegui, quien no obstante fue su amigo, su camarada de combate y su hermano en el exilio. Nacido en 1832 en París, hijo de una acaudalada heredera criolla de Santiago de Chile y de un aventurero andaluz al servicio de O'Higgins, Santiago Arcos recibió una educación fastuosa en los altos círculos de las finanzas parisienses.[96] En efecto, tras muchos azares su padre había llegado a ser uno de los agentes de cambio y bolsa más importantes de la plaza de París, particularmente —merced a sus orígenes— en todas las transacciones político-financieras que, en los años 1840-1850, unían a Francia con España. Así, el joven Arcos pudo conocer a los Laffitte, a los Pereire y a los Lesseps, como también a una jovencita de promisorio futuro, igualmente ligada a ese mundo de los negocios: Eugenia de Montijo. Entre 1844 y 1846 frecuentó a un exiliado chileno, Francisco Bilbao, quien lo convenció de que su verdadera patria se hallaba en el hemisferio austral. De este modo, en 1848 viajó a Chile, atravesando por los Estados Unidos en compañía de Sarmiento. Al llegar a Santiago participó en las actividades del Club de la Reforma, antes de fundar con Bilbao —ya de regreso en Chile— la Sociedad de la Igualdad. Cuando ésta fue disuelta, Arcos huyó a Lima y luego a California, desde donde regresó clandestinamente en 1852; pero fue arrestado. Durante su permanencia de un año en prisión escribió su texto político más importante, bajo la forma de una carta a Bilbao. Una vez puesto en libertad, vivió de sus rentas y se instaló en Buenos Aires, pero viajando frecuentemente a París y España.

Los sucesos revolucionarios de 1868 condujeron a Santiago Arcos hacia la península ibérica, donde en la circunscripción de Ciudad Real se presentó a la diputación como candidato del Partido Republicano Federal de Pi y Margall; pero no fue elegido.[97] Federalista en España, en Buenos Aires era unitario, estrechamente vinculado al vencedor de Rosas, Justo José de Urquiza. La obra que publicó entonces en Argentina pone de manifiesto su coincidencia total con los dos puntos esenciales de la doctrina del Partido Unitario: la conquista de la pampa, es decir el exterminio de los indígenas, y el recurso a la inmigración europea. Esta ortodoxia unitaria se opone a la visión crítica de su viejo camarada Bilbao. Acerca del problema de los indígenas, en 1860 publicó *Cuestión de los indios: la frontera y los indios,*[98] libro que, según Gabriel Sanhueza, es el resultado de prolongadas visitas a las pampas indómitas y que ofrece consejos estratégicos y tácticas para el exterminio

de los indios.[99] Según su biógrafo, Arcos habría sido también el traductor francés del coronel Mansilla.[100]

Poco más tarde resumió la situación social y política del Río de la Plata en un libro escrito directamente en francés y publicado en París: *La Plata, étude historique*.[101] Tal como lo indica su título, se trata de un estudio sobre la historia de Paraguay, de Uruguay y de Argentina, bien conducido y bien documentado, que en varias ocasiones se ubica bajo la protección de Sarmiento, de su obra de publicista y de su acción política.[102] Con la edad, Santiago Arcos se convirtió en un liberal convencido, de los más moderados. Redacta una enérgica acusación contra Rosas y su barbarie[103] y hace una extensa crítica de la política autárquica del doctor Francia y sus sucesores en Paraguay.[104] De paso se burla desdeñosamente de los "locos que hablan de la posibilidad de destruir el pauperismo".[105] ¡Cuánto camino recorrido desde la época de la Sociedad de la Igualdad y de la carta a Bilbao!

En 1872, después de la Comuna, Arcos se estableció definitivamente en París. Dos años más tarde, en septiembre de 1874, puso fin a su vida descerrajándose un tiro en la cabeza sobre un muelle del Sena. Su cadáver fue arrastrado por la corriente.

Pasemos ahora al texto esencial de Arcos: su carta del 29 de octubre de 1852 a Bilbao. Se trata de un escrito relativamente largo que merece ser analizado en detalle, pues entre los movimientos socialistas y utópicos del siglo XIX latinoamericano, por muchos aspectos, constituye una excepción.

Escrita en prisión, esta carta estaba destinada a ser publicada en la prensa.[106] Se trata de un manifiesto en el cual Santiago Arcos expone las lecciones de la derrota de 1851 y define el programa de un nuevo partido revolucionario para Chile, al que denomina "democrático-republicano". Presenta su proyecto político a modo de respuesta a una carta que había recibido de Bilbao, carta —es necesario advertirlo— redactada en francés y de la cual cita y traduce un extenso pasaje. Si bien Bilbao planteaba en su carta, por una vez, un problema político concreto, "¿qué utilidades prácticas, materiales, visibles, daríamos el día después de la victoria?",[107] la respuesta de Arcos está en las antípodas —tanto por el fondo como por la forma— de las ideas generales y generosas de su amigo. Maneja los hechos y las cifras, y cuenta de un modo realista, y a veces con cinismo, con los intereses materiales en juego en el debate político chileno. También sabe valerse del humor y de la ironía. En ciertos aspectos, el programa que Santiago Arcos propone para el futuro partido "democrático-republicano" es menos democrático y menos generoso que el de Bilbao. Evidentemente, Arcos se revela como el jacobino de la Sociedad de la Igualdad. "Marat" —recordemos que ése fue su apodo — invoca el '93 y el reparto de los bienes nacionales.[108] Es partidario de un poder fuerte para los días subsiguientes a la Revolución, y en sus proyectos no concede lugar alguno al

elemento indígena de la población. Sólo propone adquirir de los indios algunas tierras para distribuirlas entre los inmigrantes europeos que desea atraer hacia Chile. Admira, sin reservas, la conquista del oeste en los Estados Unidos.[109]

El punto de partida del pensamiento de Santiago Arcos es la crítica de los partidos tradicionales, *pipiolo* y *pelucón* (liberal y conservador), que representan únicamente a los ricos y no se preocupan por los pobres, o sea a nueve décimos de la nación. Para permitir el desarrollo en la paz, no sólo hay que garantizar el derecho al trabajo para todos, sino sobre todo sacar al campesinado de la miseria distribuyendo las tierras de las grandes propiedades y de ese modo suprimir el caciquismo, el *inquilinaje* y todos los abusos que derivan de ellos. Arcos describe su reforma agraria en detalle. En lo esencial, se trata de una reforma individualista, que incluye una indemnización para los propietarios afectados. Puesto que prevé reacciones violentas por parte de esos propietarios, del clero, de los militares y de los ricos en general, propone una serie de hábiles medidas de transición destinadas a seducirlos y a desarmarlos: ley sobre las jubilaciones para los funcionarios civiles y militares;[110] restitución al clero, por parte del Estado, del importe integral del diezmo;[111] libertad de cultos y, sobre todo, libertad "ilimitada" de comercio.[112] Estas dos últimas medidas estaban destinadas a ablandar a los numerosos comerciantes extranjeros en Chile, permitiéndoles vivir mejor en el país, para luego integrarse a él.

Indiscutiblemente, no se trata de un "manifiesto comunista" chileno,[113] cualquiera que sea el aspecto riguroso y radical del programa de Arcos. Además de la extinción del pauperismo en el campo, su reforma agraria no colectivista persigue otros objetivos. Creando una clase de pequeños propietarios, la reforma agraria también debe estimular el crecimiento del mercado interior y del comercio exterior chilenos, así como el desplazamiento de los capitales de las clases pudientes —invertidos en la agricultura y la ganadería— hacia otras actividades, como la construcción de ferrocarriles y canales de riego, o la explotación minera.[114] Es lo que en términos marxistas podría denominarse "un programa burgués". No obstante, su rechazo a todo sentimentalismo, su lúcida visión de los intereses divergentes de las clases sociales (él dice *castas),* su negativa de deificar el papel de la escuela[115] y la función de vanguardia desarrollada en el partido revolucionario organizado podrían hacer pensar en una improbable lectura de las obras de Marx y de Engels.[116] Aún falta agregar que, en este caso, Arcos habría adaptado muy acertadamente la teoría marxista a un país desprovisto de proletariado industrial. Al parecer, más vale atenerse a la hipótesis de una interpretación personal de las doctrinas del socialismo utópico (sin que se pueda asignar a ésta o aquélla primacía alguna), en un pensador totalmente ateo y provisto de un sólido sentido de lo real. Santiago Arcos Arlegui es el único cuarentaiochista latinoamericano que haya ido más allá de las proclamaciones generosas más o menos teñidas de religiosidad

lamennesiana, y que ha presentado un programa revolucionario práctico y coherente.

Balance

De la moderación girondina de Lastarria al extremismo frío de Santiago Arcos, pasando por la exaltación de Bilbao, la Revolución chilena se mantiene asombrosamente cercana a la de París; una proximidad por lo menos igual a la de la Revolución de Nueva Granada, lo cual es sorprendente si se tiene en cuenta el hecho de que Valparaíso se halla a una distancia dos veces mayor de París que Cartagena de Indias si calculamos en distancia-tiempo. Ella dejó rastros en la historia ulterior de Chile. En primer término, y a pesar de la derrota de 1851, se tradujo en la creación de mutuales y cooperativas de artesanos y de obreros, alrededor de las cuales nacieron las primeras reivindicaciones específicas. El peruano Víctor Láynez fundó en 1853 la Sociedad Tipográfica, y, en 1858, la Sociedad de Artesanos de Valparaíso. En esa misma época, la Unión de Artesanos de Santiago contaba con numerosos miembros y tenía casa propia.[117] Estas sociedades constituyen la prolongación sobre el plano social del experimento político realizado por cierto número de artesanos durante los sucesos. El legado de los jóvenes intelectuales románticos es diferente; y, tal como lo dijimos a propósito de Lastarria, se resume en la lucha contra la influencia del clero. Esta lucha se desarrolló primeramente en el marco de la lucha entre regalistas o patronatistas (partidarios del restablecimiento del Patronato en favor del Estado chileno) y ultramontanos;[118] y luego, a partir de 1864, en el seno del movimiento radical, el que en 1883-1884 terminó por obtener la laicización del Estado y del derecho chilenos.[119] Por último, la Revolución chilena tuvo una tercera consecuencia, a más largo plazo: la exacerbación del nacionalismo. Tal como en Francia el Segundo Imperio intentó ofrecer, mediante la gloria militar, una compensación a la pérdida de las esperanzas cuarentaiochistas, Chile se involucró en una serie de guerras: en 1863, conflicto fronterizo con Bolivia; en 1864, intervención junto a Perú en la guerra contra España; en 1879-1881, guerra del Pacífico.[120]

En definitiva, la crisis de 1848-1852 constituyó para Chile una etapa importante de su evolución hacia la modernidad. A través de esta irrupción masiva de la historia política y cultural francesa en la historia política y cultural chilena, el país se desprendía de las últimas amarras que lo ligaban a su pasado colonial, hallaba el ritmo de su vida política y su influyente lugar tanto en el Pacífico como sobre el continente sudamericano.

[1] *Los Jirondinos chilenos*, col. Biblioteca de Autores Chilenos, Ed. Guillermo Miranda, Santiago, 1902, p. 5.

[2] Véase Sergio R. Villalobos *et al., Historia de Chile*, Ed. Universitaria, Santiago, 1974, t. II, pp. 458-462.

[3] De 1840 a 1850 residieron en Chile argentinos de opiniones tan diversas como Félix Frías, Juan Bautista Alberdi, Juan María Gutiérrez, Domingo Faustino Sarmiento, Vicente Fidel López y Carlos Tejedor, el colombiano Tomás Cipriano de Mosquera y muchos otros exiliados menos célebres. En la misma época, también lo hicieron el naturalista francés Claude Gay, el mineralogista y refugiado político polaco Ignace Domeyko y el pintor alemán Johann Moritz Rugendas.

[4] Andrés Bello había llegado a Chile en 1829.

[5] Véase Francisco A. Encina y Leopoldo Castedo, *Resumen de la historia de Chile,* Zig-Zag, Santiago, 1964, t. II, cap. XIII. Según los autores (p. 1037), en Chile fueron impresos 50 libros en 1831, 83 en 1841 y 157 en 1851.

[6] El libro fue condenado a ser quemado por la mano del verdugo, como probablemente sucedió, cuatro años antes, con el libro de Flora Tristán, *Les Pérégrinations d'une paria;* véase, más arriba, p. 47.

[7] Benjamín Vicuña Mackenna, *op. cit. (Los Jirondinos chilenos),* p. 10. Según Palau y Dulcet, *op. cit.,* en el mismo año de su publicación, la *Histoire des Girondins* tuvo cuatro ediciones diferentes en español. Así pues, el libro pudo llegar a Santiago en francés o bien ya traducido.

[8] Sergio R. Villalobos *et al., op. cit.,* t. II, p. 505. El libro de Louis Blanc en cuestión es, por cierto, *Le Socialisme. Droit au travail,* aparecido en 1848 en París.

[9] Sobre la fundación de la sociedad, sus estatutos y su organización, véanse las memorias de uno de sus miembros fundadores, el músico José Zapiola, *La sociedad de la igualdad y sus enemigos,* col. Biblioteca de Autores Chilenos, Ed. Guillermo Miranda, Santiago, 1902. Véanse, en particular, pp. 9-14. La cita figura en la p. 10.

[10] *L'Ami du peuple* no fue solamente el periódico de Marat, sino también el de Raspail, el primer candidato socialista en una elección presidencial francesa, en diciembre de 1848.

[11] *Barra* significa "banda, grupo de partidarios". En el Chile actual, el término se emplea casi exclusivamente para designar a los hinchas de un equipo de futbol.

[12] *Op. cit.,* t. II, p. 999.

[13] 1 438 937 habitantes en el censo de 1854, entre los cuales un número reducido de

personas era susceptible de formar parte de la Sociedad de la Igualdad, si se eliminan a las mujeres, los niños, los analfabetos y la gran mayoría de la población rural.

[14] *Op. cit.* (*Utopismo socialista...),* p. XLI.

[15] Francisco A. Encina y Leopoldo Castedo, *op. cit.,* t. II, p. 993. Los otros cinco eran Bilbao, el rentista Arcos Arlegui, el músico José Zapiola, el poeta Eusebio Lillo y Manuel Recabarren, futuro fundador del Partido Radical Chileno.

[16] José Zapiola, *op. cit.,* pp. 38-39.

[17] Ed. Cátedra, Madrid, 1983, p. 115. El hecho es confirmado por José Zapiola, *op. cit.,* p. 22. La Chimba se llama en la actualidad Recoleta.

[18] En su carta abierta a Francisco Bilbao. Véase, más adelante, p. 117.

[19] Francisco A. Encina y Leopoldo Castedo, *op. cit.,* t. II, p. 995. *Chupalla* significa "sombrero de paja" (tejido con las hojas de la planta del mismo nombre).

[20] *Pipiolo*: del latín *pipio*, que significa "pollito". En España este término tiene el significado de "debutante"; en América designa a un joven, a un chiquillo, y en Chile es el nombre dado a los liberales entre 1820 y 1830.

[21] José Zapiola, *op. cit.,* pp. 38-39.

[22] El más célebre era el curso de astronomía popular de Auguste Comte.

[23] El 19 de agosto de 1850, los esbirros de la policía atacaron a garrotazos a quienes participaban en una reunión de la sociedad.

[*] *Chapeaux de paille,* en francés; de ahí el origen de la palabra "chupalla" tan común en Chile, Argentina y Uruguay. [N. del T.]

[24] Véase Benjamín Vicuña Mackenna, *Historia de la jornada del 20 de abril de 1851,* Rafael Jover Ed., Santiago, 1878.

[25] Véase el análisis de Sergio R. Villalobos en su *Historia de Chile,* ya citada, t. II, p. 549.

[26] *Pelucón:* nombre dado a los conservadores, que significa "persona que usa peluca"; calco semántico doblemente erróneo del inglés *whig* que designa a los liberales, confundido con su homófono *wig,* "peluca".

[27] Para el relato detallado de los acontecimientos, véanse los volúmenes 3, 4 y 5 de *Historia de los diez años de la administración de don Manuel Montt,* de Benjamín Vicuña Mackenna, Imp. Chilena, Santiago, 1862, 5 vols.

[28] Sobre el movimiento revolucionario del Norte Chico, el artículo ya citado de Charles de Mazade, "Le socialisme dans l'Amérique du Sud", del 15 de mayo de 1852, constituye una mina de informaciones. El autor está por lo menos tan bien informado sobre Chile como sobre Colombia. Ve perfectamente el crecimiento económico de la zona y su relación con el movimiento que se desarrolla en ella (p. 650), y pretende redactar su artículo teniendo "bajo los ojos los boletines de esta rebelión" (p. 653). En cuanto a los

sucesos, son relatados en detalle por B. Vicuña Mackenna, que participó en los mismos, en los dos primeros volúmenes de su *Historia de los diez años de la administración de don Manuel Montt,* ya citada. También es necesario consultar el libro de Ruth Iturriaga, *La Comuna y el sitio de La Serena,* Quimantú, Santiago, 1973; sin embargo, es imposible hallar esta obra debido a que los depósitos de la Casa Quimantú fueron destruidos por los militares cuando el golpe de Estado de 1973.

[29] Se hacía llamar "teniente coronel José Ángel Quintín Quinteros de los Pintos".

[30] Véase el relato detallado en Benjamín Vicuña Mackenna, *Cambiaso: relación de los acontecimientos y de los crímenes de Magallanes en 1851, escrita sobre numerosos documentos inéditos,* Imp. de la Librería del Mercurio, Santiago, 1877.

[31] En la traducción del erudito español Eugenio de Ochoa, véase Francisco A. Encina y Leopoldo Castedo, *op. cit.,* t. II, p. 1093.

[32] *Op. cit.,* t. II, p. 1249.

[33] Se ignora la fecha exacta de nacimiento de Lastarria. Nació en Rancagua entre 1815 y 1817 y murió en Santiago en 1888.

[34] Imp. del Colocolo, Santiago.

[35] Véase Paul Verdevoye, *Domingo Faustino Sarmiento, éducateur et publiciste,* Universidad de París, París, 1963, pp. 217-225.

[36] Véanse, más adelante, pp. 124-125.

[37] La obra de Lastarria consiste en un libro de novelas, *Antaño i ogaño, novelas i cuentos de la vida hispanoamericana,* Biblioteca Chilena, Santiago de Chile, 1885, y en una obra de crítica, *Recuerdos literarios: datos para la historia literaria de la América española y del progreso intelectual en Chile,* M. Servat, Santiago, 1855. Lastarria es tan romántico y galómano en literatura como en política.

[38] El texto se encuentra en el tomo I de la antología *Miscelánea histórica y literaria,* Imp. de *La Patria,* Valparaíso, 1868, pp. 3-136.

[39] Recordemos que la obra fue publicada primero bajo la forma de folletín en 1845, en el periódico *El Progreso* de Santiago.

[40] En *Miscelánea histórica y literaria,* t. I, pp. 137-266. Sobre la disputa entre Andrés Bello y J. V. Lastarria, véase la obra de Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura: ensayo sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX,* Tercer Mundo Ed., Bogotá, 1989, pp. 49-70.

[41] Imp. de *El Siglo,* Buenos Aires, 3 vols. Nuestras referencias se remiten a la edición madrileña que hemos utilizado: Editorial América, s. f. (1917), 3 vols.

[42] A. Bouret e hijo, París-México, 1875. El libro fue traducido al francés por Elisée de Rivière y L. de Mikorsky, Casa E. Denné, París, 1879.

[43] T. II, pp. 52-60.

[44] Cap. XIII, t. I, pp. 170-178.

[45] Cap. V, t. II, p. 49. Badinguet era el apodo que le daban a Napoléon III sus enemigos.

[46] Cap. V, t. II, pp. 58-59. En 1865, Chile y Perú estaban en guerra contra España.

[47] *Una gran revolución o la razón del hombre juzgada por sí misma;* véase, más arriba, p. 87.

[48] VIIª lección, pp. 267-275, y XIIª lección, pp. 432-459.

[49] VIª lección, pp. 207-210.

[50] *Op. cit.* (artículo "Le socialisme…"), p. 651.

[51] La principal fuente de conocimiento sobre la vida de Bilbao es la biografía redactada por su hermano Manuel Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao,* Manuel Bilbao Ed., Buenos Aires, 1866. El mismo texto, con la misma paginación, constituye el tomo I de las *Obras completas* de Francisco Bilbao, en la edición argentina de 1866.

[52] F. Lammennais, *Sobre el pasado y el porvenir del pueblo. La esclavitud moderna,* Imp. de *El Liberal,* Santiago, 1843.

[53] Publicado en el periódico *El Crepúsculo,* órgano de la Sociedad Literaria de Santiago, el 1º de junio de 1844. Este ensayo fue recibido de manera muy reservada por Sarmiento; véase Paul Verdevoye, *op. cit.,* pp. 138-139. Se hallará el texto en *Obras completas,* edición de Pedro Pablo Figueroa, Imp. de El Correo, Santiago, 1897, t. I, pp. 9-50. Salvo indicación contraria, nuestras referencias a las obras completas de Bilbao se remitirán a esta edición chilena en cuatro tomos.

[54] La requisitoria del procurador y el alegato pronunciado por Bilbao en su propia defensa son reproducidos en *Obras completas,* t. I, pp. 59-81.

[55] Véase, más arriba, p. 84.

[56] Véase, más adelante, p. 110.

[57] Bilbao transcribe orgullosamente esta carta en su libro *Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna,* Imp. d'Aubusson et Kugelman, París, 1856, pp. 56-57.

[58] Edgar Quinet, *Lettres d'exil,* Calmann-Lévy, París, 1885, t. II, p. 177.

[59] La amistad entre Francisco Bilbao y la señora de Quinet fue quizá algo más que amistad, a juzgar por la carta que ella escribió a Pilar Guido de Bilbao tras la muerte de Francisco. Véase Manuel Bilbao, *op. cit.,* pp. CCXIII-CCXV. En esa ocasión, la familia Bilbao recibió también una carta de Michelet. Cualquiera que haya sido la naturaleza del vínculo entre Bilbao y la señora de Quinet, lo cierto es que ésta cultivó por largo tiempo su recuerdo. En 1869, cuatro años después de muerto Bilbao, ella hizo aparecer, en el periódico *La República,* de Buenos Aires, una semblanza muy romántica y muy novelesca de su estimado difunto. El texto de este artículo figura en el t. I, pp. 1-8 de las

Obras completas, donde Pedro Pablo Figueroa lo utilizó a guisa de introducción.

[60] En *Obras completas,* t. I, pp. 83-99. Se trata de una serie de breves y fervientes invocaciones a Dios, a la democracia y a los pueblos chileno, francés y polaco a fin de exaltar el combate por la libertad.

[61] En el apéndice del libro de B. Vicuña Mackenna, ya citado, *Historia de la jornada del 20 de abril de 1851,* pp. VIII-XVI, se hallará el virulento texto de la carta pastoral excomulgando a Bilbao, así como a todos los redactores de *El Amigo del Pueblo.*

[62] Véase por ejemplo el discurso de Bilbao en las memorias de José Zapiola, *op. cit.,* p. 31. Agreguemos que Bilbao había hecho poner en exergo, en los primeros números de *El Amigo del Pueblo,* un versículo de las "Bienaventuranzas" en tono muy lamennesiano: "Bienaventurados los que han hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos".

[63] Texto incluido, con su propia paginación, en el t. I del libro de B. Vicuña Mackenna, ya citado, *Chile: relaciones históricas.*

[64] Según los grabados satíricos conservados en la Biblioteca Nacional de París, los saintsimonianos llevaban un sombrero de copa alta y alas anchas, es decir un bolívar: ¡curioso y simbólico intercambio de indumentaria!

[65] *Cosas de Chile*, p. 36. El padre Manuel Lacunza, S. J. (1731-1801) fue un teólogo místico chileno que intentó reconciliar cristianismo y judaísmo en una perspectiva milenarista. Su libro *La venida del mesías en gloria y majestad* (Cádiz, 1812) seguía siendo célebre en Chile a fines del siglo XIX.

[66] "L'âge d'or littéraire en Nouvelle-Espagne", en *Actes du VIIIe congrès national des hispanistes français,* Universidad de Grenoble, 1972, p. 7.

[67] *Cosas de Chile*, p. 37.

[68] Textos de 1853 y 1854, en *Obras completas,* t. I, pp. 1-70 y 117-129.

[69] Bilbao da prueba de una curiosa piedad y de una extraña devoción por una santa a la que muestra como la hermana y el modelo de los revolucionarios pues, contra viento y marea, tuvo la fuerza para seguir su vocación. Bilbao admira su búsqueda de la santidad.

[70] Véase la nota de Armando Donoso en la p. 179 de su antología de los textos de Bilbao, *El Evangelio americano y páginas selectas,* Ed. Maucci, Barcelona, s. f. (¿1920?).

[71] Imp. d'Aubusson et Kugelman, París, 1856, 72 pp.

[72] Mismo colofón que nota anterior, 32 pp.

[73] "Bilbao y el hallazgo de América Latina", en *CMHLB Caravelle,* Université de Toulouse-Le Mirail, núm. 46, 1986, pp. 35-37.

[74] Véase lo que dijimos más arriba, pp. 52-53, sobre las relaciones entre el nuevo concepto de América Latina y los medios saintsimonianos.

[75] *L'Expédition du Mexique*, ya citado. Bilbao es el autor de la traducción.

[76] Texto fechado en agosto de 1862, en *Obras completas,* t. II, pp. 1-114. *La América en peligro* fue condenado por el arzobispo de Buenos Aires, monseñor Escalada, pues Bilbao afirma allí varias veces la incompatibilidad entre el régimen republicano y el catolicismo de Estado.

[77] En *Obras completas,* t. I, pp. 119-130.

[78] *La contra-pastoral,* réplica a la condena, por parte de la Iglesia, de *La América en peligro* (en *Obras completas,* t. II, pp. 115-150); *Discursos masónicos,* Bilbao afirma una concepción muy neta de los deberes y del papel político de la masonería en América *(ibid.,* t. IV, pp. 61-79); *La ley de la historia,* conferencia en la que Bilbao descarta en forma tan desdeñosa como superficial las teorías del progreso en Hegel, Vico, Donoso Cortés, Victor Cousin, etc. *(ibid.,* t. I, pp. 131-165).

[79] *Obras Completas,* Manuel Bilbao Ed., Buenos Aires, 1866, 2 vols.

[80] Demasiado tarde tomamos conocimiento del trabajo de Louis Miard sobre las relaciones entre Bilbao y sus maestros franceses, *Un Disciple de Lamennais, Quinet et Michelet en Amérique du Sud: Francisco Bilbao,* núm. especial (14-15) de los *Cahiers mennaisiens,* 1982. Remitimos a este trabajo al lector que desee saber más detalles sobre la parte francesa de la biografía del chileno.

[81] Nuestras referencias a *El Evangelio americano* se remiten al t. I, pp. 169-317 de la edición chilena de 1897 de las *Obras completas* de Bilbao. Aquí, pp. 183-192.

[82] P. 299.

[83] P. 205.

[84] P. 206.

[85] P. 218. Esta frase está impresa en versalitas.

[86] P. 295.

[87] Pp. 250-251 y 295.

[88] P. 274.

[89] Pp. 256 y 268.

[90] P. 291.

[91] Pp. 292 y ss.

[92] P. 314.

[93] Pp. 306-307.

[94] Pp. 311-314. Bilbao rinde un homenaje especial a los araucanos, el cual es también, como en muchos intelectuales progresistas chilenos, un tributo pagado a la mala conciencia.

[95] Véase, más arriba, nuestra cita de la p. 174, así como la sentencia de Vicuña Mackenna: “Era un Lacunza político del siglo XIX”.

[96] En lo que concierne a la vida de Santiago Arcos, en términos generales seguimos su biografía escrita por Gabriel Sanhueza, *Santiago Arcos, comunista, millonario y calavera*, Ed. del Pacífico, Santiago, 1956.

[97] De esta aventura española queda en la Biblioteca Nacional de Madrid su manifiesto electoral *A los electores de diputados para las próximas cortes constituyentes,* Madrid, 1868.

[98] Buenos Aires, 1860. Es imposible hallar este libro en Europa. En cuanto a su contenido, nos guiamos por Gabriel Sanhueza, *op. cit.,* pp. 244-245. Por lo demás, Miguel Rojas Mix, *op. cit.,* p. 46, n. 41, atribuye a Arcos otra obra, manifiestamente sobre el mismo tema, pero que, a diferencia de *Cuestión de los indios,* no figura en el Palau y Dulcet, *Memorias sobre la sujeción de los indios a la civilización en la confederación argentina.* Quizá se trate de la misma publicación.

[99] Gabriel Sanhueza, *op. cit.,* pp. 244-245.

[100] *Ibid.,* p. 259. El coronel Mansilla participó en las guerras contra los indígenas. Es el autor de un libro de memorias, *Una excursión a los indios ranqueles,* libro que S. Arcos habría traducido al francés. No hemos hallado rastro alguno de tal traducción.

[101] Michel Lévy Frères, París, 1865.

[102] Véanse, en particular, pp. 426-428.

[103] Pp. 418 y ss.

[104] Pp. 544 y ss.

[105] P. 547.

[106] En Gabriel Sanhueza, *op. cit.,* pp. 197-232, retomado en Carlos M. Rama, *op. cit.,* pp. 139-164. Nuestras referencias al texto se remiten a esta última obra. Dos pasajes (pp. 142 y 146) demuestran que se trata de una carta abierta destinada a la publicación. Por otra parte, Sanhueza no dice de dónde sacó el texto de Arcos. ¿Fue tal vez publicado por Bilbao en Perú? Quizá también haya quedado en los archivos de Bilbao conservados por su hermano Manuel.

[107] P. 143.

[108] P. 163.

[109] Sobre la cuestión de la inmigración y sobre la cuestión indígena, véanse pp. 152, 160 y 164. En 1852, Arcos ya tiene las ideas que defenderá más tarde en Buenos Aires.

[110] Pp. 158-159.

[111] P. 157. Mediante tal propuesta, Arcos rebasa el horizonte ideológico de la querella del Patronato, pero, a diferencia de Bilbao, no exige claramente la separación entre Iglesia y Estado.

[112] P. 153.

[113] Contrariamente a lo que escribe G. Sanhueza, *op. cit.,* p. 196.

[114] P. 163.

[115] Negativa totalmente excepcional entre los intelectuales progresistas latinoamericanos de la época. Al respecto, en la p. 162, escribe esta frase representativa de su estilo y de su pensamiento: “En las escuelas, los hombres no aprenden a asociarse, y aunque las escuelas pudieran remplazar la revolución para los nietos de nuestros hijos, yo creo que los pobres han sufrido ya lo bastante y no tienen para sufrir ni esperar más”.

[116] Los libros de Marx y Engels anteriores a la carta de Bilbao fueron publicados en alemán, y no se tradujeron al francés y al español sino hasta más tarde. La única obra que Arcos podría eventualmente haber leído es *Misère de la philosophie,* publicada en París, en francés, en junio de 1847, cuando él ya estaba en Chile.

[117] Véase Sergio R. Villalobos *et al., op. cit.,* t. II, p. 515.

[118] Sobre el detalle, a veces burlesco, de este conflicto, véase *ibid.,* t. II, pp. 550 y ss., y Francisco A. Encina y Leopoldo Castedo, *op. cit.,* t. II, pp. 1096-1104.

[119] Véase Ricardo Donoso, *Las ideas políticas en Chile,* FCE, México, 1946, pp. 302 y ss.

[120] Sobre el papel de compensación desempeñado por las guerras de los años 1860-1880, véase el artículo de Thomas Bader, “Early Positivistic thought and Ideological Conflict in Chile”, en *The Americas,* Washington, D. C., abril de 1970, XXVI-4, pp. 376-393.

III. La Revolución en el Río de la Plata

(1837-1852)

Presentación

El periodo que abarca de 1837 a 1852 es más bien un proceso revolucionario bastante largo que una crisis cuyo comienzo y final puedan ser fácilmente determinados. Sin embargo, el derrumbe de la tiranía de Juan Manuel de Rosas, que viene a rematar ese proceso, sí constituye una revolución, también vinculada con los acontecimientos franceses de 1848, tal como lo había señalado Victor-Louis Tapié.[1] Mediante esta revolución, Argentina y Uruguay rompen definitivamente con la época colonial y hallan en el mercado mundial su sitio como grandes exportadores de productos ganaderos y agrícolas. Así pues, a pesar de un desarrollo incidental largo y complejo, se trata de una revolución parecida en sus resultados a la de Chile, si no es que ésta concierne indisolublemente a dos países al mismo tiempo, e incluso al extremo sur de un tercero: Brasil. En efecto, la historia socialista de las provincias brasileñas de Rio Grande do Sul y de Santa Catarina se encuentra íntimamente asociada a la de Uruguay. Desde luego, también está vinculada a la del resto de Brasil, lo cual establece una continuidad en la historia de las utopías sociales para la fachada atlántica de América del Sur, desde Recife hasta Buenos Aires. No obstante, para una exposición clara, es necesario separar la historia de Brasil de la historia del Río de la Plata.

Una investigación sobre los hechos y sobre los debates de ideas en Uruguay y Argentina, en los años 1840-1850, no puede prescindir de las sustanciales y muy bien documentadas páginas que José Ingenieros consagró a este periodo en su libro *La evolución de las ideas argentinas*.[2] No obstante, debemos descartar la óptica evolucionista spenceriana del autor —quien considera que se piensa mejor en Europa que en América, y mejor al día siguiente que en la víspera— y reubicar los acontecimientos y las ideas en la corriente de la utopía social americana. Este desacuerdo, aunado a nuestra perspectiva continental, nos condujo a completar la información de José Ingenieros y a aportar más de un matiz a sus juicios.

Ante todo, al menos al principio, es preciso escribir los términos saintsimonismo y

saintsimoniano entre comillas (o, como escribe José Ingenieros, "sansimoniano" y "sansimonismo". En efecto, la influencia directa de la obra y el pensamiento de Saint-Simon, o de sus discípulos cercanos, se encuentra en su conjunto escasamente presente, como no sea en los últimos textos de Esteban Echeverría y en la "Nueva Troya", la ciudad de Montevideo sitiada por las tropas de Oribe y de Rosas entre 1842 y 1852. Los términos españoles "saintsimonismo" y "saintsimoniano" no eran otra cosa que los vocablos empleados por los contemporáneos para señalar los escritos y las acciones románticas de los jóvenes intelectuales que en 1837 se reunieron, en Buenos Aires, en la trastienda de la librería de Marcos Sastre con el objeto de jugar a los carbonarios, y quienes luego emigraron hacia las provincias del interior, a Chile y a Montevideo. A fin de orientarnos en esta compleja historia, tomaremos como hilo conductor la vida y la obra de Esteban Echeverría, que se cruza una y otra vez con la de Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Bartolomé Mitre y todos sus contemporáneos afectados, poco o mucho, por ese "saintsimonismo" platense.

Esteban Echeverría: de la literatura a la política

Esteban Echeverría nació en Buenos Aires en 1805.[3] De todos los escritores y pensadores de la generación romántica latinoamericana, él fue quien llegó primero a París, donde residió desde mayo de 1826 hasta mayo de 1830. O sea, llega un año después de la muerte de Saint-Simon (acaecida el 19 de mayo de 1825), y parte de allí dos meses después de la "batalla de *Hernani*" (librada el 21 de febrero de 1830) y dos meses antes de la Revolución de Julio. De este modo, fue testigo de la agitación misionera saintsimoniana y de las extravagancias de la escandalosa comunidad de Ménilmontant. Por entonces parece haberse interesado más por las cuestiones literarias y filosóficas que por las doctrinas sociales;[4] sin embargo, no pudo dejar de oír hablar del saintsimonismo.

A su regreso a Buenos Aires, se encuentra con una situación política sensiblemente distinta a la que había dejado. El partido federal ha caído bajo la férula de Juan Manuel de Rosas, quien, de 1830 a 1837, entra progresivamente en la fase católica y restauradora de su "reinado". Ante lo que debió de parecerle una regresión hacia la época colonial, Echeverría transforma su cultura francesa en arma de combate. Entonces, a través de las revistas francesas que circulaban en Buenos Aires, completa su información sobre lo que en sus primeros escritos denomina la "filosofía social". Lee las revistas de la colonia francesa de Buenos Aires, *L'Echo des deux mondes, L'Abeille* y las publicaciones dirigidas por Pierre Leroux: *La Revue encyclopédique* y *L'Encyclopédie du XIXe siècle,* también llamada

Encyclopédie nouvelle.[5] Los números de la revista y los fascículos de la enciclopedia contienen abundantes textos del propio Leroux; de Abel Transon, el saintsimoniano convertido al fourierismo, y de Edgar Quinet. Las lecturas y las nuevas inquietudes no le impiden ocuparse al mismo tiempo de literatura, publicar sus obras poéticas[6] y fundar, en 1835, un salón literario que congrega a algunos jóvenes intelectuales, en su mayoría aún estudiantes, como Juan María Gutiérrez, Juan Bautista Alberdi, Miguel Cané y Vicente Fidel López. El grupo, que se reunía regularmente en la librería de Marcos Sastre en Buenos Aires, pasó de la novedad literaria a la subversión política, tal vez menos bajo la influencia de Echeverría que bajo la de Alberdi, quien en esa época se muestra como el cerebro político del grupo. En 1837, la librería fue clausurada por la policía, y los asiduos a la *tertulia* decidieron transformar su salón literario en sociedad secreta. De este modo, el 23 de junio de 1837 se crea la Sociedad de la Joven Argentina.[7] Desde luego, el modelo de los conspiradores —que también figuran en la historia de su país con el nombre de "generación de 1837"— era la Joven Italia y su anexo la Joven Europa, ambas fundadas por Mazzini. En ese contexto, la Joven Argentina se manifiesta como una extensión americana de las organizaciones revolucionarias mazzinianas y de las escuelas del romanticismo literario, como la Joven Alemania o la Joven Francia. Los iniciados pronunciaban un juramento solemne, cuyo texto ha sido transcrito por Sarmiento en el último capítulo de su *Facundo.*

Echeverría redactó el programa de la sociedad, al que dio el siguiente título: *Código o declaración de los principios que constituyen la creencia social de la República Argentina.*[8] Este texto fue más cómodamente llamado *Creencia social,* y está constituido por una lista de 15 "palabras simbólicas", cada una de ellas acompañada de un comentario.[9] José Ingenieros analizó su contenido ideológico,[10] que por lo demás figura en el título mismo. La expresión "declaración de los principios" remite, a través de la consabida expresión "declaración de los derechos [del hombre]", a la Revolución francesa de 1789; las palabras "creencia social" connotan la idea de catecismo y hacen eco a los numerosos libros y artículos de divulgación de la doctrina y religión saintsimonianas, en particular a los escritos de Pierre Leroux; el término "creencia" y la organización del texto en "palabras simbólicas" evocan a su vez las *Paroles d'un croyant* y traducen la religiosidad y el estilo lamennesianos que conforman cada párrafo; en cuanto al adjetivo "simbólico", marca por sí solo la presencia de la tradición religiosa y política masónica, fuente viva de todas las sociedades secretas románticas, comenzando por el carbonarismo, que constituye el prototipo de todas ellas.

La *Creencia social* es el programa de acción de un grupo que quiere ser el fermento de una nueva sociedad en América, el cual está abundantemente inspirado en el de la Joven Europa. La palabra clave del mismo es *sociabilidad,* empleada en el sentido específicamente americano de "cimiento para construir una nación", un término del que Bilbao todavía hace

uso, en 1844, en *Sociabilidad chilena.*[11] Tanto el sustantivo "socialismo" como el adjetivo "socialista" están ausentes en esta primera versión del texto. Es difícil saber si ya habían entrado en uso en la primavera de 1837, en Buenos Aires, cuando Echeverría redactó el programa de la sociedad. Al parecer, la primera aparición de estos términos no data sino de abril de 1838.[12] De todos modos, no es una casualidad el hecho de que no aparezcan en el lenguaje de los intelectuales sino hasta un poco más tarde, en Montevideo. Aparte de la palabra *sociabilidad,* el vocabulario del texto es impreciso y los conceptos son fluctuantes. Por esto, el programa político de la Joven Argentina se manifiesta como una generosa postulación de principios democráticos. El tono es particularmente solemne cuando el autor evoca la libertad de conciencia, cuando lanza el anatema sobre la herencia española y cuando proclama su fe tanto en el porvenir de América como en el de la "nacionalidad" argentina.[13] Aquí y allá se transparenta la influencia de un saintsimonismo vago: las dos primeras "palabras simbólicas" son "asociación" y "progreso" (pero su explicación no hace referencia alguna a los aspectos económicos ni sociales del pensamiento de Saint-Simon); la definición de la igualdad es la del propio Saint-Simon ("a cada quien según su capacidad, a cada quien según sus obras");[14] y, por último, Echeverría rechaza expresamente toda actividad económica que, concentrando la riqueza, acentuaría las desigualdades sociales o jurídicas.[15] De hecho, la *Creencia social* sólo contiene dos asertos en el sentido político inmediato y comprometedor: el repudio del sufragio universal, en las palabras novena y decimocuarta; y la simultánea condena, en la segunda palabra, a los partidos unitario y federal, cuyo conflicto ensangrentaba el Río de la Plata. Echeverría recusa la universalidad del derecho al voto en los siguientes términos: "La soberanía sólo reside en la razón colectiva del pueblo. El sufragio universal es absurdo. No es nuestra la fórmula de los ultrademócratas franceses: todo para el pueblo y por el pueblo; sino la siguiente: todo para el pueblo y por la razón del pueblo".[16]

Resulta sorprendente que estas frases provengan de un hombre tan impregnado de la cultura francesa. No obstante, se explican por el hecho de que el sufragio universal plebiscitó, en Buenos Aires, a un jefe considerado como un tirano cruel y reaccionario. Este rechazo sin matices inaugura una perdurable desconfianza respecto al voto popular entre los intelectuales, futuros escritores y políticos, que gravitan en torno de la Joven Argentina, y permite presagiar su evolución ideológica. En cuanto a la décima palabra, formulada como "abnegación de las simpatías que puedan ligarnos a las dos grandes facciones que se han disputado el poder durante la Revolución", es, según el propio Echeverría, obra de Alberdi.[17] Su efecto más inmediato fue la partida hacia el exilio de todos los miembros o simpatizantes de la Joven Argentina. La policía de Rosas podía tolerar, cuando mucho, los discursos generosos de la juventud, pero de ninguna manera la constitución de un tercer

partido.

La Joven Argentina continuó con sus actividades en Montevideo, bajo la dirección de Alberdi, hasta 1843. Fue una organización moderadamente democrática y lejanamente saintsimoniana, tal como lo muestran su programa y el artículo hagiográfico, vago y prudentemente ambiguo, que Alberdi dedicó a Saint-Simon en el periódico *La Moda,* de Buenos Aires.[18] No obstante, esta agrupación de estudiantes idealistas, sin influencia inmediata sobre los acontecimientos, constituyó para sus integrantes una etapa importante de su formación, un aproximamiento a las fuentes del socialismo utópico y una trascendente experiencia política que desembocó en el exilio. Además, la dispersión de los jóvenes militantes de Buenos Aires por todo el Cono Sur, es de gran importancia para la historia de las ideas políticas y sociales de esas comarcas. Ya hemos visto el papel que ellos desempeñaron en Chile entre los años 1840 y 1850.[19] Examinaremos ahora su aporte al vasto crisol ideológico constituido en esa misma época en la ciudad de Montevideo.

El saintsimonismo en Montevideo

Alberdi huyó a Montevideo en noviembre de 1838 y Echeverría lo alcanzó en junio de 1841, tras haber participado en la insurrección antirrosista llamada de Los Libres del Sur. Paradójicamente, la guerra entre el partido liberal *colorado* y el partido conservador *blanco,* sostenido por Rosas, y luego, a partir de 1842, el asedio a la ciudad por los *blancos* del general Oribe, no impidieron que Montevideo estuviera plenamente abierta a Europa. Durante ese decenio, la ciudad era el único puerto del Río de la Plata accesible a los exiliados liberales europeos. Además de los refugiados argentinos, Montevideo acoge a numerosos franceses, italianos y españoles. Según Daniele Ponchiroli, de los 31 067 habitantes con que contaba la ciudad en 1843, 6 324 eran franceses y 4 295, italianos.[20] Entre los franceses figuraban tres hombres claves: el empresario Hippolyte Doinel, fundador de los primeros establecimientos industriales del Río de la Plata (una jabonería, un taller de velas para barcos y una fábrica de ácido sulfúrico); el militante fourierista Jean-Baptiste Eugène Tandonnet, director del periódico *Le Messager Français,* y el coronel Jean-Chrysostème Thiébaut, ex oficial de las guerras napoleónicas, quien comandaba la legión de los franceses voluntarios que participaban en la defensa de la ciudad. En cuanto a los italianos de Montevideo, eran todos exiliados políticos, carbonarios, miembros de la Joven Italia y combatientes por la causa mazziniana. El grupo estaba dominado por la personalidad de Giuseppe Garibaldi, quien comandó sucesivamente la escuadra del gobierno de Montevideo, su ejército de tierra y a unos 500 o 700 hombres de camisa roja de la legión italiana.[21] También es preciso

mencionar a Luigi Rosetti, compañero cercano de Mazzini, y a Giovanni Battista Cuneo, primer biógrafo de Garibaldi y principal animador en Argentina, tras la victoria de 1851, de la *Legione agricola italiana*.[22] Especifiquemos, además, que mazzinismo y carbonarismo se hallan en Italia íntimamente ligados a la difusión de la doctrina saintsimoniana.[23] Por su parte, la colonia española contaba entre sus figuras des-tacadas con Joaquín de la Sagra, hermano mayor del teórico socialista español Ramón de la Sagra, quien difundió la obra de su hermano en las bibliotecas de la ciudad sitiada.[24]

No es extraño que, en tales condiciones de apertura cosmopolita a influencias exteriores, el movimiento saintsimoniano de Montevideo haya estado, en conjunto, más próximo a sus fuentes, y por lo tanto haya sido más auténticamente saintsimoniano que la Joven Argentina en el Buenos Aires de Rosas. En torno a dos traductores de Pierre Leroux[25] —el exiliado argentino Miguel Cané, ex participante en las actividades político-literarias de la librería porteña, y el uruguayo Andrés Lamas, ministro de Educación Pública del gobierno *colorado* — en la capital de la República Oriental fue fundado el periódico bimensual *El Iniciador,* "periódico de todo para todos", que portaba en exergo el siguiente lema de Mazzini traducido al español: "Es necesario ponerse en camino" *("Bisogna porsi in via").* Cada número incluía una "sección saintsimoniana". A partir de su fundación, en abril de 1838, este periódico publicó una traducción anónima de *Paroles d'un croyant.*[26] Luego publicó diversos textos de Saint-Simon y de Pierre Leroux, varios artículos de Alberdi —particularmente "Del arte socialista", cuyo título contiene una de las primeras apariciones del término "socialista" en el Río de la Plata—,[27] y, sobre todo, en su número del 1º de agosto de 1838, los "Prolegómenos generales de la sección saintsimoniana". Este breve manifiesto permite juzgar su grado de fidelidad a la doctrina. En él se invocan la religión saintsimoniana y las leyes del progreso de la humanidad; pero tal como sucede con la *Creencia social,* están ausentes los aspectos económicos y sociales de la enseñanza del maestro. Es evidente que los autores leyeron por lo menos el *Nouveau Christianisme,* lo cual no fue el caso de Echeverría al redactar el programa de la Joven Argentina. Además, este último documento también fue impreso en las columnas de *El Iniciador.*[28] Esta publicación fue obra de Alberdi y así es como la *Creencia social* llegó hasta nosotros.

Estrechamente ligada a la publicación de esta "sección saintsimoniana", la actividad de los refugiados de la Joven Argentina se extiende a Montevideo; y antes del arribo de Echeverría, Alberdi aparece como su líder, quien desborda su actividad en tres frentes. Alberdi polemiza a través de la prensa montevideana —particularmente en las columnas de *El Nacional,* periódico del partido *colorado*— con los viejos unitarios argentinos encabezados por Juan Cruz Varela y el general Lavalle, quienes, al igual que Rosas, no apreciaban la acción innovadora ni la voluntad de independencia de estos jóvenes díscolos. Asimismo

polemiza, siempre mediante la prensa, con los rosistas de Buenos Aires, ante quienes reivindica su calidad de utopista saintsimoniano;[29] y por último, y sobre todo, lleva a cabo desde Montevideo una incansable labor de propaganda que le permite reclutar los suficientes simpatizantes como para fundar, en tres provincias argentinas del interior —Córdoba, San Juan y Tucumán—, otras tantas secciones de la Joven Argentina. Para hacer esto, Alberdi estableció una red de corresponsales, a través de quienes hacía circular ejemplares de la *Creencia social* y fascículos de la *Encyclopédie du XIXe siècle,* de Pierre Leroux, los cuales entraban libremente a Montevideo. Más tarde, Sarmiento dio testimonio de la labor política de Alberdi en sus *Recuerdos de provincia,*[30] en donde muestra cómo ésta alcanzó a la emigración argentina en Chile gracias a Manuel Quiroga Rosas, refugiado en Copiapó. Paralelamente, Alberdi tenía preocupaciones jurídicas y filosóficas, que se ponen de manifiesto en diversos textos y artículos escritos en Montevideo. En 1843 abandona Uruguay para dirigirse a Europa con la intención de profundizar sus conocimientos teóricos.

La radicalización de Esteban Echeverría

Tras la partida de Alberdi, la actividad militante de la Joven Argentina se extingue. No obstante, en 1846, Esteban Echeverría concibe el proyecto de revitalizar la asociación con una nueva forma y un nuevo nombre. Ya no se trata de una sociedad secreta, sino de un partido político dedicado a reagrupar en el exilio a todos los antirrosistas de la nueva generación. Echeverría lo bautiza como *Asociación de Mayo.*[31] El partido no verá la luz, pero en cambio, sí un programa con el título de *Dogma socialista de la Asociación Mayo [sic].*[32] Este texto no es sino una actualización de la *Creencia social* de 1837. Las modificaciones aportadas por el autor son significativas. Pone citas entre comillas e indica en nota sus fuentes: Saint-Simon, Lamennais y, sobre todo, el Manifiesto de la Joven Europa. Corrige su vocabulario en el sentido de una mayor precisión conceptual, y designa claramente tanto a sus amigos como a sus enemigos. La aparición de la palabra "socialista" en el título responde, pues, a un esfuerzo de precisión intelectual y política y a un mejor conocimiento de las fuentes francesas de su propio pensamiento.[33] De hecho, tal como lo veremos un poco más adelante al examinar el contenido del texto titulado *Segunda lectura,* la palabra estaba cambiando de sentido para Echeverría.

En la edición de 1846, el *Dogma socialista* está precedido por una introducción ("Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 1837"),[34] en la cual Echeverría relata en particular la historia de la fundación de la Joven Argentina. Este texto, indudablemente apologético, como lo escribe José Ingenieros,[35] no está desprovisto de un

gran interés: por una parte, arraiga en la realidad social y política platense las consideraciones todavía muy generales del *Dogma* —así, el autor afirma que la libertad recuperada sólo tendrá sentido si se la acompaña del mejoramiento de la suerte de los más desposeídos—; y por la otra, a través de una referencia al periódico de Victor Considérant, *La Démocratie pacifique,* muestra que el examen profundo del socialismo utópico por parte de Esteban Echeverría no comienza sino hasta después de su llegada a Uruguay.[36]

La publicación en Montevideo del *Dogma socialista* fue muy mal recibida por los rosistas de Buenos Aires, aunque el autor se mostraba tan severo con los caciques del partido unitario como con ellos mismos. Dicha publicación provocó una réplica por parte de Pedro de Angelis, periodista oficial del régimen, en la revista *Archivo Americano.*[37] Éste acusó a Echeverría de "compartir los delirios de Saint-Simon, Fourier y Considérant" y de querer, en su paroxismo revolucionario, transformar al pueblo argentino en comunidad saintsimoniana. Echeverría le respondió a través de dos cartas abiertas,[38] en las cuales reivindica su saintsimonismo, pero rechaza las acusaciones de Pedro de Angelis de ser "comunista" y "falansteriano".

En esta polémica entre la ribera oriental y la ribera occidental del Río de la Plata, Echeverría dice la verdad: en lo sucesivo él es saintsimoniano, de un modo mucho más ortodoxo y riguroso que cuando Alberdi y él mismo lo habían sido algunos años antes, cuando se conformaban con repetir por cuenta propia los aspectos menos originales del pensamiento de Pierre Leroux. Para probar lo anterior contamos con un texto escrito por Echeverría hacia 1846, poco antes o poco después de la aparición del *Dogma socialista,* y publicado tras su muerte por Juan María Gutiérrez en su edición de las *Obras completas*. Se trata de *Segunda lectura.*[39] En este texto, a la manera de curso o conferencia, aparecen por primera vez en la obra de Echeverría consideraciones económicas precisas sobre el desarrollo industrial de Argentina, cuyo punto de partida debe ser —según el autor— la transformación en el país mismo de los productos agrícolas y ganaderos,[40] merced a un librecambismo moderado, acompañado de la educación y de la protección social de las clases productivas. Incluso alude al indispensable mejoramiento de la suerte del "proletariado rural", y termina su ensayo invitando a los intelectuales a realizar estudios estadísticos sobre la economía y la sociedad argentinas, con el fin de fundar científicamente una política económica nacional. Así pues, hacia 1846 Echeverría parece radicalizarse en dirección a un socialismo de contornos más precisos, menos descabellado y menos romántico, lo cual confirma nuestra interpretación de las diferencias entre la *Creencia social* y el *Dogma socialista*. La Revolución parisiense de febrero de 1848 no podía mantenerlo indiferente. Echeverría es el único latinoamericano en haberle consagrado un ensayo: *Revolución de febrero en Francia*.[41]

Publicadas el mismo año de la caída de Luis Felipe, estas páginas empiezan por

proclamar con entusiasmo el advenimiento de una nueva era en la historia de la humanidad. En la segunda parte del texto, Echeverría se interroga sobre el "sentido filosófico" de esa revolución y, más precisamente, sobre el papel de la idea de perfectibilidad humana en la historia. Sigue su desarrollo desde la Edad Media hasta Saint-Simon, y llega a la conclusión de que la culminación de su carrera histórica se encuentra en la emancipación del proletario explotado por el poseedor de los instrumentos de producción.[42] Desde esta perspectiva, la Revolución del '48 es para Echeverría la primera en preparar dicha culminación al plantear, por primera vez, el asunto de la organización del trabajo. Este texto, probablemente el último escrito por Echeverría, es un desenlace: su autor pasó poco a poco de una concepción vaga, generosa y centrada sobre América del socialismo (el socialismo como ciencia de la *sociabilidad),* a una concepción más pragmática, casi económica y más universal.

Esta evolución es representativa de un pensamiento americano que va en el mismo sentido que los acontecimientos y la historia de las ideas en Francia. Esto, es preciso señalarlo, nada tiene de automático en los pensadores surgidos del grupo de la Joven Argentina. Así, en Alberdi y en Sarmiento, la Revolución del '48 tuvo efectos contraproducentes: les hizo sentir temor. Además, dado que en la práctica se tradujo en el derrocamiento de Rosas a través de la rebelión de Urquiza,[43] dicha revolución abrió perspectivas gubernamentales a sus ambiciones personales. En la nota necrológica que Alberdi redactó sobre Echeverría en 1851, en un periódico de Valparaíso, se percibe claramente que los tiempos han cambiado.[44] Pasando por alto sus últimos escritos, Alberdi describe al autor del *Dogma socialista* como un pensador cuyo socialismo, siempre muy moderado, se reducía a la investigación de la *sociabilidad,* y opone tal socialismo al socialismo subversivo de los "demagogos franceses". La emprende contra el "extranjero" al servicio de Rosas (De Angelis), quien osó suponer que el socialismo de Echeverría tenía algo que ver con el de los cuarentaiochistas franceses. Traicionando así el pensamiento de su ex camarada, Alberdi comenzaba a renegar de su juventud. Decididamente, Echeverría fue el más socialista de los intelectuales argentinos de su generación, el único en permanecer fiel a sus ideales y en haberlos profundizado. Su prematura muerte por tuberculosis, acaecida el 19 de enero de 1851 en Montevideo, no nos permite saber si acaso él también habría terminado por volverse más juicioso.

Jean-Baptiste Eugène Tandonnet

La actividad militante de esta generación socialista del Río de la Plata tiene como epicentro la ciudad de Montevideo. Tal actividad no puede ser concebida independientemente de la de

dos personajes, uno francés y otro brasileño, que se interesaron mucho en el destino político y social de la República Oriental. El brasileño es el barón de Mauá, de cuya determinante intervención en la defensa de la ciudad de Montevideo hablaremos más adelante. En cuanto al francés, Jean-Baptiste Eugène Tandonnet, ya lo hemos encontrado anteriormente y hemos hablado de su papel en la difusión del fourierismo en América Latina. Él es quien hizo que Sarmiento conociera a Fourier y su doctrina.[45]

Tandonnet nació en Burdeos el 19 de febrero de 1812, en el seno de una familia de ricos negociantes.[46] Durante sus estudios de derecho en París conoció a Fourier, a cuyo lado estuvo en sus últimos instantes. Sarmiento decía graciosamente, y no sin cierta ironía, que él era "el Juan bien amado del maestro", "el discípulo a quien el maestro amaba"; y agregaba que conservaba como preciosas reliquias algunos objetos que habían pertenecido a Fourier. Tandonnet se convirtió en ardiente propagandista. Escribió numerosos artículos para la revista *La Phalange;* luego para el periódico *Le Phalanstère,* dirigido por Victor Considérant, y, finalmente, para la *Revue du progrès,* dirigida por Jules Lechevallier. En 1839 partió a establecerse en Montevideo como representante de la casa de comercio bordelesa Jean Tandonnet Hermanos. Pero Jean-Baptiste Eugène Tandonnet también es un hombre que ha contraído en París la pasión por el periodismo. Durante su permanencia en Montevideo funda y anima, desde 1840 hasta 1842, el principal órgano de prensa de la colonia francesa, *Le Messager français, journal commercial, littéraire et politique*. El 10 de octubre de 1842 publica un número especial consagrado a la memoria de Charles Fourier, en ocasión del quinto aniversario de su muerte.[47] A través del testimonio de Sarmiento, sabemos que la actividad periodística de Tandonnet era muy poco apreciada por las autoridades de Montevideo, pues en las columnas de su periódico se pronunció en varias oportunidades contra la formación de una legión de voluntarios franceses para defender la plaza. *Le Messager français* fue clausurado y Tandonnet expulsado. Entonces éste se unió al ejército de los sitiadores y entabló amistad con su jefe, el general Oribe. Luego, provisto de la recomendación de este último, se dirigió a Buenos Aires. Según Léonce de Lamothe, Tandonnet habría hecho este viaje con la intención de solicitar a Rosas su ayuda para la realización de un experimento societario.[48] Hay certeza de que, una vez llegado a Buenos Aires, se entrevistó con Rosas, quien lo invitó a pasar la noche en su quinta. El propio Tandonnet dio muchos detalles sobre esta entrevista a Sarmiento, quien mucho lamenta que su amable compañero de viaje se haya dejado seducir por el aspecto de *bon enfant*[49] de ese personaje y que haya confundido a un tirano sanguinario con un Cincinato. Por otra parte, durante su estadía en Buenos Aires, Tandonnet colaboró en la revista rosista *Archivo Americano,* la misma que en 1847 atacara al *Dogma socialista,* de Echeverría.[50] No hay que asombrarse demasiado de la presencia de un utopista fourierista en el campo de Rosas pues,

por una parte, el socialismo fourierista es una doctrina autoritaria y, por la otra, es totalmente indiferente a la naturaleza política del régimen que permite a sus partidarios desarrollar sus actividades.[51] Este último punto es una de las razones que Sarmiento expone, con justicia, para explicar las inclinaciones rosistas del bordelés.

En 1845 volvemos a encontrarnos con Tandonnet en Río de Janeiro. Al igual que el barón de Mauá —de quien vamos a hablar más adelante— y al igual que Garibaldi —quien antes de su aparición en la historia de Uruguay había participado, de 1835 a 1841, en la *Guerra dos farrapos*—, Tandonnet es uno de esos personajes que ponen de manifiesto el entrelazamiento de la historia de las utopías sociales de los países de la zona atlántica de la América del Sur, a la que hemos aludido en la introducción del presente capítulo. En efecto, desde su llegada a Río, Tandonnet milita en el grupo de los falansterianos franceses de Brasil. En el mismo año de su arribo funda y dirige una efímera *Revue socialiste*, colaborando, al mismo tiempo que otros franceses, en *O Socialista da provincia do Rio de Janeiro*.[52] Sin embargo, abandona inmediatamente Brasil para regresar a Francia. Durante su viaje a bordo de *La Rose*, en marzo y abril de 1846, se convierte en amigo de Sarmiento, quien a través de su correspondencia legó gran parte de los conocimientos con que contamos sobre la estadía del bordelés en el Río de la Plata.

La amistad entre ambos hombres fue perdurable. Sarmiento visitó a Tandonnet en su propiedad de Latresne en Gironde, el 21 de septiembre de 1846, y este último manifestó su interés por los escritos de Sarmiento procurando hacerlos conocer entre los franceses. Tandonnet tradujo y publicó el ensayo de Sarmiento *Fray Félix Aldao,*[53] escribió una elogiosa reseña sobre *Facundo* en *Le Courrier de la Gironde,* y el mismo periódico publicó un reportaje de su amigo argentino acerca de las fiestas, ofrecidas en Madrid, en ocasión de las bodas de Isabel II.[54] Al mismo tiempo, Tandonnet continuaba con sus actividades políticas. Participó de un modo destacado en la agitación republicana de su departamento, dirigió el diario republicano bordelés *La Tribune* y fue elegido para el Consejo General en 1848. Tras el golpe de Estado del 2 de diciembre se exilió en San Sebastián, de donde pudo regresar gracias a la amnistía de 1859. Entonces recuperó su propiedad de Latresne, en la cual falleció el 12 de julio de 1864.

El barón de Mauá y Uruguay

La participación del barón de Mauá en la vida política y económica de Montevideo durante la época de la *Guerra grande* fue decisiva. Los subsidios que hizo llegar a los sitiados, en 1850, permitieron a estos últimos resistir el retiro de la ayuda naval francesa[55] y sostenerse

hasta la victoria, en 1852. De este modo, el barón de Mauá salvó física y políticamente a una gran parte de la generación socialista platense.

Las razones que alentaron a este banquero saintsimoniano a actuar de esa manera son complejas.[56] Por una parte, es verdad que en este asunto Mauá se vio impulsado por el gobierno brasileño, que deseaba mantenerse al margen de la guerra, favoreciendo en secreto a los *colorados* uruguayos; y por la otra, no es menos cierto que también perseguía objetivos personales. El dinero que prestó a los sitiados, a una tasa inferior al 1% de la tasa habitual, era suyo y no del Estado brasileño. Los importantes riesgos que corrió responden tanto a sus ideas como a la búsqueda de ganancias. Tanto en su mentalidad como en su comportamiento, Mauá se asemaja mucho a los hermanos Pereire o a Michel Chevalier. Él no diferencia los negocios de la acción política progresista, pues ambos son igualmente portadores de porvenir y de paz. Su liberalismo es sincero. Nativo del Rio Grande do Sul, Mauá participó en el mismo campo que Garibaldi, pero de manera menos directa, en la *Guerra dos farrapos*.[57]

También era abolicionista. Además, fue el amigo más íntimo de Andrés Lamas, el pivote del grupo saintsimoniano de Montevideo, ministro de Educación Pública y más tarde embajador de su gobierno ante Brasil desde noviembre de 1847.[58] Firma con él los contratos de los días 6 y 7 de noviembre de 1847, que sellaron su alianza con los *colorados* uruguayos.

Después de 1852, Mauá se invirtió personalmente e invirtió sus capitales en el restablecimiento económico de la República Oriental, devastada por 10 años de guerra, a fin de dejar al Estado uruguayo en condiciones de pagar sus deudas, tal como él mismo lo reconoció.[59] Invirtió en los *saladeros,* rescató las empresas de Hippolyte Doinel, se interesó en los primeros ferrocarriles y adquirió inmensas *estancias,* cuyos productos exhibió en la Exposición Universal de Londres, en 1862. Por intermedio del Banco Mauá y Compañía, de capital anglobrasileño —el banco llevó también el nombre inglés de London Brazilian and Mauá Bank—, el barón dominaba sobre la economía uruguaya. En 1868, el gobierno tuvo que tomar medidas para desmantelar el imperio del Banco Mauá. Lo hizo por nacionalismo, a pesar de su alianza con Brasil en la guerra contra Paraguay.

La nueva Troya

El interés de Mauá por Uruguay es sólo un aspecto de esta extraordinaria convergencia hacia una pequeña ciudad sitiada, en los años precedentes y siguientes a las revoluciones del ‘48, de numerosas corrientes de la utopía social. Coinciden en Montevideo la intransigencia

democrática de Garibaldi y de los mazzinianos, el saintsimonismo edulcorado de la Joven Argentina, el saintsimonismo industrial brasileño, el fourierismo de Tandonnet y el fervor lamennesiano de todos. Se comprende que en dicha ciudad, cercada y a la vez abierta hacia el mar, la efervescencia de las ideas haya provocado un contagio socialista general.[60] Esto se comprende aún mejor si se tiene en cuenta que, para los cuarentaiochistas franceses, Montevideo se mostraba como el puesto de avanzada americano de la lucha contra el oscurantismo y la barbarie, el homólogo geográfico de Polonia: las hordas de sanguinarios cosacos lanzadas contra la libertad tenían su equivalencia en las de los gauchos. Montevideo se convirtió en un verdadero mito, el mito de la nueva Troya, lanzado por Alejandro Dumas en su libro *Montevideo ou une novelle Troie,*[61] un alegato épico para que la Francia republicana no abandonara a los heroicos defensores americanos de la libertad. Naturalmente, los sitiados se vieron reflejados a sí mismos en el espejo de la opinión francesa. ¡Montevideo y París, un mismo combate! Una fantástica propaganda, un gran apoyo para la moral de los sitiados.

Mucho más allá de la capital uruguaya, la generación entera de liberales platenses se vio afectada por el contagio, aunque sólo fuera en el terreno del léxico. Se conoce el caso de Sarmiento, quien se cruzó con el socialismo por lo menos cuatro veces: en San Juan, gracias a Manuel Quiroga Rosas;[62] en Chile, donde criticó a Bilbao tras haber declarado en el periódico *El Mercurio* del 29 de julio de 1842: "Hemos sido y seremos eternamente socialistas";[63] en ocasión de sus encuentros con Tandonnet; y, por último, en Argelia, en la llanura del Sig, donde asistió a los primeros trabajos de la fundación de un falansterio.[64] El vocabulario sociológico y económico de su *Facundo* demuestra la vigencia de esta moda. Resulta difícil hallar una obra platense de esta época, aun estrictamente literaria, que escape a las preocupaciones humanitarias, al estilo teologizante y a la palabra socialista, ya sean las *Rimas,* de Bartolomé Mitre, *Amalia,* de José Mármol, o *Caramurú,* de Alejandro Magariños Cervantes. En cuanto a los políticos, aun un militar tan poco sospechoso de intelectualismo como el general Justo José de Urquiza se involucró en el socialismo. En 1847, confió a un exiliado francés cuarentaiochista, Alexis Peyret, la tarea de organizar una colonia modelo de inmigrantes saboyanos y suizos de lengua francesa —la Colonia San José— en tierras de su propiedad en la provincia de Entre Ríos. En los primeros tiempos, la Colonia San José fue un éxito bajo el aspecto agrícola, aproximándose al ideal proudhoniano de democracia mutualista. Alexis Peyret, quien había colaborado activamente en las jornadas parisienses,[65] se convirtió en el especialista —reconocido por todos los gobiernos surgidos de la batalla de Caseros— del establecimiento de los inmigrantes en los campos argentinos.[66] En el Nuevo Mundo, Peyret pasó progresivamente del ideal a la práctica, de la búsqueda de una sociedad perfecta a la construcción de una nueva nación.

Balance

En Argentina, la influencia de las distintas corrientes del socialismo utópico francés iba a cederle poco a poco el lugar a la del pensamiento político anglosajón, principalmente al darwinismo social constituido por la conjugación de las obras de John Stuart Mill y de Herbert Spencer. Se trata del paso de gran parte de los intelectuales argentinos de la proyección utópica universalista a la racionalidad biológica y materialista, a menudo racista, que viene a robustecer y justificar la supremacía de los blancos, su política de inmigración y de exterminio de la población indígena. También aquí la obra de Sarmiento constituye un excelente testimonio de dicha evolución, fundamentalmente su último libro publicado en 1883, *Conflicto y armonías de las razas en América*.[67] No obstante, a pesar de la evolución ideológica de las elites, la herencia del socialismo utópico sobreviviría y sería recibida por las primeras organizaciones sindicales y políticas obreras.[68] No es casual que, a partir de 1872, tanto en Montevideo como en Buenos Aires exista ya una sección de la Primera Internacional. Con excepción de las secciones de las Antillas, las de Montevideo y Buenos Aires son las primeras de América Latina, que además estuvieron representadas en el Congreso de La Haya. Posteriormente, en los años 1890, se desarrolló, sobre todo en Argentina, el más vigoroso y precoz movimiento obrero de la América de lengua española dominado por los anarquistas.[69] Ésta es sólo una consecuencia del proceso de transición hacia la modernidad, de ruptura con el pasado colonial, que operó en el Río de la Plata bajo el signo ideológico dominante de la Revolución del '48. Se trata de la consecuencia más ligada a la historia de la utopía social, si bien es necesario mencionar otras, como inmigración, escolarización e industrialización, sin las cuales no se habría producido eso que Alain Rouquié denominó "la segunda Argentina".[70]

En cuanto a la República Oriental del Uruguay, cuya capital sitiada había servido de laboratorio para dicha ruptura, iba a convertirse en una sociedad particularmente abierta, y a conocer, a principios del siglo XX —bajo las presidencias de José Batlle y Ordóñez—, una realización casi perfecta de uno de los sueños cuarentaiochistas: la república social.[71]

[Notas]

[1] *Op. cit. (Histoire de l'Amérique latine...),* p. 69.

[2] Hemos utilizado la edición de 1951, Librería El Ateneo, Buenos Aires, 2 vols. La primera edición de la obra es de 1918. El capítulo que nos interesa es el VII del t. II, pp. 391-516, "Los sansimonianos argentinos".

[3] Sobre la vida de Echeverría, véase la reseña biográfica de su amigo y camarada Juan María Gutiérrez que figura en el t. V de sus *Obras completas*, C. Casavalle, Buenos Aires, 1870-1874, pp. I-CI. Nuestras referencias a las *Obras completas* de Echeverría corresponderán siempre a esta edición única, en 5 vols., proporcionada por J. M. Gutiérrez.

[4] Véase lo que dice el propio Echeverría en un fragmento autobiográfico, *Obras completas,* t. V, p. 449. Entre otras cosas, fue en París donde él aprendió las reglas de la versificación española.

[5] José Ingenieros, *op. cit.,* t. II, pp. 399 y 403. En cambio, Echeverría no pudo haber leído en esa época la *Revue indépendante,* que fue creada en 1841 por Pierre Leroux y George Sand.

[6] Publica sucesivamente *Elvira o la novia del Plata,* en 1832; *Consuelos,* en 1834, y *Las rimas*, en 1837. Esta última obra contiene su poema épico "La cautiva".

[7] Las circunstancias de esta fundación son relatadas por el propio Echeverría en su texto *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 1837,* en *Obras completas,* t. IV, pp. 1-96.

[8] El único texto accesible de la *Creencia social* figura en la edición facsímil del periódico de Montevideo *El Iniciador,* donde dicho texto fue publicado el 1º de enero de 1839 por iniciativa de Alberdi. Esta edición facsímil es el vol. 16, 1941, de la Biblioteca de la Academia de la Historia de Buenos Aires, con una introducción de Mariano de Vedia y Mitre. En cambio, el *Dogma socialista*, que es una restructuración posterior (1846) de la *Creencia social* por Echeverría, es más accesible. El texto del mismo se hallará en *Obras completas* de Echeverría, t. IV, pp. 109-204, y en Carlos M. Rama, *op. cit.,* pp. 89-130.

[9] Las 15 palabras son: *1.* asociación, *2.* progreso, *3.* fraternidad, *4.* igualdad, *5.* libertad, *6.* Dios, centro y periferia de nuestra creencia religiosa: el cristianismo, su ley, *7.* el honor y el sacrificio, móvil y norma de nuestra conducta social. *8.* adopción de todas las glorias legítimas tanto individuales como colectivas de la revolución; menosprecio de toda reputación usurpada e ilegítima, *9.* continuación de las tradiciones progresivas de la Revolución de Mayo, *10.* abnegaciones de las simpatías que puedan ligarnos a las dos grandes facciones que se han disputado el poderío durante la revolución, *11.* independencia de las tradiciones retrógradas que nos subordinan al antiguo régimen, *12.* emancipación del espíritu americano, *13.* organización de la patria sobre la base

democrática, *14.* confraternidad de principios, 15. fusión de todas las doctrinas progresivas en un centro unitario.

[10] *Op. cit.,* t. II, pp. 410-418.

[11] Véase, más arriba, p. 105. En cambio, al año siguiente, en 1845, Sarmiento, a la sazón exiliado en Chile, emplea el término *sociabilidad* como título de capítulo en *Facundo,* en cuyo caso le asigna el sentido de "vida social".

[12] En su obra, t. II, p. 409, José Ingenieros señala la aparición, en abril de 1838, en *La Moda* de Buenos Aires (periódico dirigido un momento por Alberdi, y cuyo antirrosismo se oculta detrás del exergo *Gacetín semanal de música, poesía, literatura y costumbres*), del prospecto de otra publicación periódica llamada *El Semanario* y subtitulada *periódico puramente literario y socialista, nada político.* A pesar de la precaución contenida en el subtítulo, *El Semanario* jamás vio la luz. Aquí, *socialista* se aplica a todo lo que favorece a la *sociabilidad.* Tal interpretación está confirmada por el artículo sobre "el arte socialista" que Alberdi publica dos meses más tarde en Montevideo (cuando todavía reside en Buenos Aires); véase, más adelante, p. 131.

[13] El término proviene directamente del Manifiesto de la Joven Europa, tal como lo demuestran las notas agregadas por Echeverría en la edición de 1846 (titulada *Dogma socialista).* Véanse *Obras completas,* t. IV, p. 128 (segunda palabra).

[14] *Obras completas,* t. IV, p. 134 (cuarta palabra).

[15] "Industria que no tienda a emancipar a las masas y elevarlas a la igualdad, sino a concentrar la riqueza en pocas manos, la abominamos", *Obras completas,* t. IV, pp. 191-192 (decimocuarta palabra).

[16] *Obras completas,* t. IV, pp. 192-193 (decimocuarta palabra).

[17] *Obras completas,* t. IV, p. 196 (nota de Echeverría).

[18] *Escritos satíricos y de ciencia crítica literaria,* Academia Argentina de las Letras, Buenos Aires, 1986, pp. 155-156.

[19] Véanse, más arriba, pp. 91-92.

[20] Nota, p. 113, de las *Mémoires d'un chemise rouge* (Memorias de Garibaldi), Maspéro, París, 1981.

[21] Sobre Garibaldi en el Río de la Plata, véanse la primera parte de las *Mémoires d'un chemise rouge,* ya citadas; el libro de Setembrino Pereda *Garibaldi en el Uruguay,* El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1914-1916, 3 vols., y, desde luego, la biografía de Garibaldi escrita durante el sitio de Montevideo por G. B. Cuneo, *Biografia di Giuseppe Garibaldi,* Imp. Fory e Dalmazzo, Turín, 1850. Señalemos también que desde 1835 hasta 1841, antes de su llegada a Montevideo, Garibaldi participó en la *Guerra dos farrapos* al servicio de la República de Rio Grande do Sul, que intentaba separarse del imperio de

Brasil. *Farrapo* (harapo, andrajo) era el sobrenombre dado a los rebeldes.

[22] Se trata de una asociación de inmigrantes italianos a quienes el gobierno argentino instaló como soldados-campesinos sobre la frontera pampeana frente a los indios. ¡Asombrosa prefiguración liberal de las empresas fascistas de colonización en Libia y Etiopía! Sobre los demás aspectos de la vida y obra de G. B. Cuneo, véanse su entrada en el *Dizionario biografico degli Italiani,* Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1961.

[23] El propio Garibaldi tuvo un contacto con los saintsimonianos, al que él consideró como revelador para su formación política e ideológica: en marzo de 1833, en el Mediterráneo, se encontró con la comunidad saintsimoniana de los Compañeros de la Mujer, dirigida por Émile Barrault, que se dirigía a Oriente en busca de la Madre Universal; véase la nota de Daniele Ponchiroli en las *Mémoires* de Garibaldi ya citadas, p. 16. Sobre el conjunto de las relaciones entre risorgimento y saintsimonismo, véase Renato Treves, *La Dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento,* Giappichelli, Turín, 1973, y particularmente, en las pp. 105-127, el anexo *Il sansimonismo e il pensiero italiano in Argentina e in Uruguay.*

[24] Véase Carlos A. Zubillaga, "Epistolario americano de los hermanos Sagra", en *Grial*, Vigo, núm. 22, octubre-diciembre de 1968, pp. 433-450.

[25] Según Pablo Blanco Acevedo en su prólogo a los *Escritos selectos del doctor Andrés Lamas,* Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, Biblioteca de Autores Nacionales, Montevideo, 1922.

[26] Véase la edición facsímil de la Biblioteca de la Academia de la Historia de Buenos Aires, ya citada.

[27] Artículo publicado en *El Iniciador,* 15 de junio de 1838, cuyo texto se encontrará en el libro, ya citado, *Escritos satíricos y de crítica literaria,* pp. 307-312. Sobre la aparición del término "socialista" ligado al concepto de *sociabilidad,* véase, más arriba, p. 126.

[28] 1º de enero de 1839. La *Creencia social* de la Joven Argentina tuvo en Montevideo una difusión mucho más amplia que en Buenos Aires debido a que el periódico oficial del gobierno y del partido *colorados, El Nacional,* la publicó a su vez el 18 de febrero de 1839.

[29] José Ingenieros, *op. cit.,* t. II, pp. 440-441.

[30] Biblioteca Básica Salvat, Salvat Ed., s. l., 1971, p. 129.

[31] Este nombre constituye una reivindicación del legado de los padres fundadores y de la Revolución de Mayo de 1810, que consagró *de facto* la independencia del virreinato del Río de la Plata.

[32] Imp. de *El Nacional,* Montevideo, 1846.

[33] En su obra, ya citada, *Utopismo socialista,* Carlos M. Rama publica una versión del texto

(pp. 89-130) que es un compuesto de la *Creencia* y del *Dogma,* difícil de interpretar a pesar del aparato crítico. Por otra parte, es preciso descartar la absurda hipótesis según la cual las diferencias entre la *Creencia* y el *Dogma* se deberían a la ausencia de censura en Montevideo. Recordemos que en Buenos Aires la *Creencia* se mantuvo como un documento clandestino, y que sólo lo conocemos gracias a su publicación por Alberdi en 1839, igualmente en Montevideo. Así pues, esta ciudad conoció en un intervalo de siete años los dos textos de Echeverría.

[34] En *Obras completas,* t. IV, pp. 1-96.

[35] *Op. cit.,* t. II, p. 458.

[36] Echeverría afirma haber encontrado en 1843, en el periódico de Victor Considérant, *La Démocratie pacifique,* sus posiciones de 1837, tal como se expresaban en la *Creencia social,* "casi en los mismos términos" (p. 37, núm. 2).

[37] 28 de enero de 1847. Sobre el italiano Pedro (Pietro) de Angelis (1784-1859) véase la ponencia de Robertino Ghiringelli "Discutendo alcuni aspetti di storia politica argentina", en *Federalismo, regionalismo, autonomismo,* Provincia regionale Enna-Ediprint, Enna, 1989, t. II, en particular pp. 490-492. El autor borra su periodo rosista. De Angelis escribió una apología de Rosas: *Ensayo histórico sobre la vida del excelentísimo señor don Juan Manuel de Rosas, gobernador y capitán general de la provincia de Buenos Aires,* Buenos Aires, 1830. Fue al mismo tiempo el ministro de Propaganda de Rosas —la revista *Archivo Americano* que dirigía, y cuyo título completo era *Archivo Americano y Espíritu de la Prensa del Mundo,* incluía artículos en francés y en inglés— y su ministro de Cultura: realizó un importante trabajo de publicación de documentos históricos, jurídicos y geográficos concernientes a Argentina.

[38] Imp. del 18 de Julio, Montevideo, 1847. En *Obras completas,* t. IV, pp. 228-326. El tono de estas cartas abiertas es particularmente mordaz; en la p. 231, Echeverría tilda a De Angelis de "paladín de la literatura mazorquera".

[39] *Obras completas,* t. V, pp. 337-352.

[40] *Obras completas,* t. V, pp. 344-345.

[41] *Obras completas,* t. IV, pp. 431-461.

[42] *Obras completas,* t. IV, pp. 450-451.

[43] Sobre el detalle de los acontecimientos, véase el vol. III de la *Historia de la Confederación argentina,* de Adolfo Saldías, Hyspamérica Ed., Buenos Aires, 1987.

[44] Texto publicado en *Obras completas,* t. V, pp. LXXXVI-XCVI. J. M. Gutiérrez no especifica de qué periódico se trata.

[45] Véanse, más arriba, pp. 31-32.

[46] Sobre Tandonnet, además de los datos ofrecidos por Sarmiento en su carta del 9 de mayo

de 1846 a Carlos Tejedor (ya citada, pp. 31 y 33), véanse la entrada que le concierne en el *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français,* y, sobre todo, Léonce de Lamothe, *Notes supplémentaires pour servir à la biographie des hommes utiles ou célèbres de la ville de Bordeaux et du département de la Gironde,* sin mención de la edición, Ginebra, 1869. Edouard Feret no hace sino resumir las informaciones proporcionadas por Léonce de Lamothe en el vol. 3 *(Biographie)* de su *Statistique générale topographique, scientifique, administrative, etc., du département de la Gironde,* Feret-Masson-Lechevallier, Burdeos-París, 1889.

[47] Carlos M. Rama, *op. cit.,* p. XXXV.

[48] "Durante esta estadía [en Buenos Aires] procuró, pero sin éxito, gracias a poderosas influencias que había sabido captar, conducir a Rosas al intento de una realización societaria", *op. cit.,* p. 34.

[49] En francés, en el texto de Sarmiento (carta del 9 de mayo de 1846 a Carlos Tejedor, ya citada).

[50] Carlos M. Rama, *op. cit.,* p. XXXV. Ignoramos la cantidad de colaboraciones de Tandonnet, pues la Biblioteca Nacional de París sólo posee los números que van del 20 de marzo de 1847 al 24 de diciembre de 1851 de esta revista, la cual constituye un documento revelador de los métodos empleados por la dictadura rosista.

[51] Fourier se dirigió a Carlos X, y Victor Considérant al emperador Maximiliano (véanse, más arriba, pp. 65-66); Tandonnet bien podía dirigirse a Rosas.

[52] Edgar Rodrigues, *Socialismo e sindicalismo no Brasil, 1675-1913*, Ed. Laemmert, Río de Janeiro, 1969, pp. 31-32. Se volverá a tratar sobre los falansterianos franceses de Brasil en el cap. I de la tercera parte.

[53] Imp. d'Emile Crugy, Burdeos, 1847. En su introdución, Tandonnet especifica su posición frente a las luchas que desgarran el Río de la Plata: afirma su aborrecimiento por "la camarilla unitaria" y evoca los excesos y los crímenes de Rosas, aunque destacando "los inmensos servicios que este hombre hábil y enérgico prestó a su país".

[54] Paul Verdevoye, *op. cit. (D. F. Sarmiento...),* p. 436, n. 1514.

[55] A continuación de las exacciones cometidas sobre los súbditos franceses por la milicia de Rosas (la *mazorca),* una escuadra francesa bloqueó el puerto de Buenos Aires, asegurando así el libre acceso al de Montevideo. A fin de fortalecer la defensa de la República y de corroborar su política de neutralidad, en 1849, el gobierno provisional retiró la escuadra. A la sazón, Lamartine era ministro de Relaciones Exteriores.

[56] Sobre la intervención del barón de Mauá en la historia de Uruguay, véase Alberto de Faria, *Mauá,* Companhia Editora Nacional, São Paulo-Río de Janeiro, 1946, cap. XVII; Lidia Besouchet, *Mauá y su época,* Ed. América Económica, Buenos Aires, 1940, y

Correspondência política de Mauá no Rio da Prata (1850-1885), prefacio y notas de Lidia Besouchet, Companhia Editora Nacional, São Paulo Río de Janeiro, 1943.

[57] Lidia Besouchet, *op. cit.,* p. 100. Mauá ayudó financieramente a los *farrapos*, escondió proscritos y socorrió a prisioneros.

[58] Sobre esta amistad de más de 30 años entre ambos hombres, véase el libro ya citado, *Correspondênia política de Mauá no Rio da Prata (1850-1885).*

[59] En su autojustificación, *Exposiçâo aos credores e ao público,* editada por Claudio Ganns con el título de *Autobiografia,* Zelio Valverde, Río de Janeiro, 1942, p. 124.

[60] José Ingenieros, *op. cit.,* p. 506.

[61] Imp. N. Chaix, París, 1850.

[62] *Recuerdos de provincia*, *op. cit.,* p. 129.

[63] Paul Verdevoye, *op. cit.,* p. 289. Sobre la crítica de Bilbao por Sarmiento, véase, más arriba, p. 105, n. 53.

[64] Véase la carta del 2 de enero de 1847 a Juan Thompson, ya citada *(Obras,* Belin, vol. V, pp. 199-238). Ante los ojos de Sarmiento, el falansterio es la aplicación paradójicamente admirable de una doctrina delirante que contraría la moral y el sentido común. Él concluye: “No perdamos, pues, de vista el naciente plantel del Sig que puede llegar a ser un árbol frondoso cuya semilla sea posible transportar a América” (p. 231).

[65] Véase el *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*. A. Peyret colaboró en el periódico socialista, de tendencia blanquista, *La Commune de Paris*. Asumió la dirección del mismo durante la detención de su director.

[66] Era “inspector del gobierno para las colonias de población francesa”. Véase su libro *Una visita a las colonias de la República Argentina,* Imp. Tribuna Nacional, Buenos Aires, 1889, 2 vols. Esta obra cuenta con un significativo prefacio escrito por Andrés Lamas.

[67] S. Ostwald, Buenos Aires, 1883 (también en el vol. XXXVII de las *Obras,* Belin). Véanse también la obra de José Ingenieros (uno de los fundadores del Partido Socialista Argentino), la obra del sociólogo Carlos Octavio Bunge y la del novelista uruguayo, residente en Argentina, Horacio Quiroga.

[68] Como en todas partes, en primer término por los tipógrafos: la Sociedad Tipográfica Bonaerense es fundada en 1857, y la Sociedad Tipográfica Montevideana, en 1865. La aparición de secciones locales de la Primera Internacional es precoz: 1872 en Montevideo y 1873 en Buenos Aires.

[69] Sobre este tema, véase Iaacov Oved, *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina,* Siglo XXI, México, 1978.

[70] Véase el primer capítulo del libro de Alain Rouquié, *Pouvoir militaire et societé politique en Argentine,* Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, París, 1977.

[71] Véase Percy Alvin Martin, “The Career of José Batlle y Ordóñez”, en HAHR, vol. X, núm. 4, noviembre de 1930, pp. 413-428.

IV. La Revolución brasileña (1848-1850)

Los rebeldes del noreste

A diferencia de los sucesos revolucionarios cuarentaiochistas que hemos mencionado, los de Brasil no tienen por epicentro la capital. Cuentan con Recife como marco y escasamente se extienden más allá de la provincia de Pernambuco, de la cual ese puerto es capital y sede del gobierno. En primer término es necesario explicar tal anomalía, que es producto de una historia política y una situación social particulares.[1]

En la primera parte del siglo XIX, Recife era el primer puerto del país, incluso antes que la capital del imperio, Río de Janeiro. A partir del siglo XVIII —y más aún desde que los ingleses impusieron, en 1808, la libertad de comercio al rey Juan VI—[2] lo que caracterizaba la atmósfera de la ciudad era la apertura a la influencia exterior. Además, Recife es el puerto de Brasil más cercano a Europa, y era en aquel entonces el centro de una rica provincia productora de mercancías tropicales de exportación: principalmente el azúcar, que había despertado la codicia de los holandeses en el siglo XVII, y el algodón, a partir de los primeros años del siglo XIX.

Estos antecedentes constituyen el fundamento del paisaje social de la región. La economía de plantación, al igual que la sociedad de Pernambuco por entero, se basa en la esclavitud. Por otra parte, los negros son más numerosos en esta provincia que en el resto del imperio, incluida la provincia vecina de Bahía. En el otro extremo de la escala social figuran los amos, la tradicional oligarquía azucarera de los “señores de las plantaciones”, *senhores de engenho,* la cual, en la época que nos ocupa, produce más algodón que azúcar. Entre ambos polos, en el mundo rural no hay nada, de no ser algunos aparceros de *status* más que precario, y algunos *lavradores* que llevan a triturar su caña con los señores de las plantaciones.

La sociedad de Recife es más compleja. Está dominada por los funcionarios criollos y los comerciantes, en general portugueses. Estos últimos se dedican sobre todo al comercio al menudeo, pues las grandes casas de importación-exportación pertenecen a extranjeros, principalmente ingleses. Desde 1808, existe en Recife una importante colonia inglesa que

dispone de una capilla, un cementerio y un pastor. La clase media es numéricamente importante: los pequeños comerciantes portugueses —llamados *mascates,* es decir "buhoneros"— se codean con los artesanos mulatos. En su conjunto, la sociedad de Recife, abigarrada, abierta y relativamente cosmopolita, se opone al ambiente más tradicional, terrateniente y clerical de la antigua capital de Pernambuco, la vecina ciudad de Olinda.

Este rápido panorama permite delimitar los dos grandes problemas que periódicamente agitan la vida política y social de Pernambuco: el monopolio del comercio al menudeo, por los portugueses, y el monopolio de la tierra, por la oligarquía criolla. Aun cuando el primero sea menos estricto que el segundo, ocupa más lugar en los disturbios de la provincia, pues es susceptible de explotaciones demagógicas. Sea como fuere, estos dos fermentos de agitación desempeñan un importante papel en la larga historia de las rebeliones y guerras civiles de Pernambuco, sobre todo en el episodio que nos ocupa, la revolución *praiera* de 1848.[3] Ahora bien, a fin de entender el modo en que la oleada cuarentaiochista desencadena esta revolución, es necesario hacer una breve historia de los episodios similares que la precedieron.

Aun antes de la independencia, en 1710, tuvo lugar la *Guerra dos mascates,* la "Guerra de los buhoneros", que puso a Olinda —la ciudad de los plantadores criollos— contra Recife —la ciudad de los negociantes portugueses—. El grito de "*¡mata, mata marinheiros!*"[4] resonó por primera vez. Posteriormente, en 1817, Recife y Pernambuco fueron el marco de una tentativa republicana de independencia local, particularmente precoz en relación con el resto de la América portuguesa. Veremos hasta qué punto esta "república de Pernambuco", que sólo duró algunos meses, constituye una referencia para los adeptos brasileños del '48.[5] Ésta fue seguida por dos tentativas separatistas y republicanas que involucraron a todo el norte del imperio: la de 1824, conocida con el nombre de "con federación del Ecuador", y la de 1831, de menos envergadura. Para no ignorar la realidad social del interior de la provincia, a ambas tentativas es preciso agregar, de 1834 a 1840, un mayúsculo motín de campesinos sin tierras y de esclavos fugitivos llamado *Guerra dos cabanos*. Este movimiento, de innegable carácter milenarista, marca una etapa importante en el desarrollo del bandolerismo endémico en las sabanas del noreste brasileño.[6] Pasaremos por alto toda una serie de disturbios menores que, como los conflictos precedentes, ponen —de un modo mucho más violento que en otras partes de Brasil— a los liberales, frecuentemente republicanos y federalistas (o separatistas), contra los conservadores. En el corazón de esta agitada historia está, repitámoslo, el problema de la tierra ligado al de la esclavitud, y el monopolio de los portugueses sobre el comercio, ligado a la cuestión del libre cambio.

Ahora bien, desde los años 1836-1840 estos dos problemas se agravan. Por una parte, la libertad de comercio somete en adelante a los artesanos de Pernambuco a la dura

competencia de los productos industriales de origen europeo, lo cual intensifica el odio hacia los comerciantes portugueses; y por la otra, el dominio de la oligarquía de los *senhores de engenho* sobre la tierra tiende a reducirse al ejercido por un solo clan: el de los Cavalcanti. En realidad, se trata de varias familias aliadas, todas ellas descendientes de los titulares de la capitanía hereditaria de Pernambuco. Para designar el bloque ultraconservador formado por esas familias, los liberales solían hablar del "*castelo gótico* Rêgo Barros-Cavalcanti". El pueblo de Recife las detestaba, por lo menos tanto como a los *mascates* o *marinheiros* portugueses. La siguiente cuarteta popular da testimonio de ello:

Quem viver em Pernambuco
pode estar desenganado,
que ou há de ser Cavalcanti
ou há de ser cavalgado.[7]

El clan Cavalcanti estaba representado en Río, en las más altas esferas del Estado, por dos de las personalidades más destacadas en los diversos gobiernos de la Regencia: Antônio Francisco de Holanda Cavalcanti, vizconde de Albuquerque, y Pedro Araujo Lima, vizconde y a la postre marqués de Olinda. Ambos gozaban de todas las protecciones imaginables. Con la nominación en 1841 de uno de los suyos, el barón de Boa Vista, a la presidencia de la provincia, parecen haberse creído autorizados para cometer todos tipos de abusos. A las prebendas habituales del caciquismo rural añadieron crímenes y delitos como masacres de campesinos, contrabando, robo de esclavos y acuñación de moneda falsa. En 1844, el acceso al poder en Río de los liberales y, en consecuencia, la designación en Pernambuco de un presidente de provincia liberal, Antônio Pinto Chichorro da Gama, apenas frenaron la huida hacia adelante del clan Cavalcanti, que se parece, *mutatis mutandis,* a la reacción nobiliaria que precedió a la Revolución francesa. Sin embargo, el *spoil system* previsto por la Constitución hace que el partido conservador —es decir, ellos mismos y sus clientes— pierda la posesión de todas las sinecuras vinculadas a la función pública. En lo sucesivo los cargos son ocupados por los liberales, es decir por los *praieros.*

Conviene explicar ahora este curioso sobenombre de los liberales pernambuqueños. Simplemente proviene del hecho de que los liberales, hasta entonces apodados *chimangos,*[8] fundaron en agosto de 1842 un periódico, *O Diario novo,* para oponerse al de los conservadores, el *Diario de Pernambuco.* Ahora bien, ese *Diario novo* tuvo su sede en la *rua da praia* (calle de la playa), y a partir de entonces sus oficinas pasaron a ser el cuartel general de los liberales. Ése fue el origen del nombre de *praieros* para designarlos, y de la expresión *revolução praiera* para identificar los violentos sucesos que comienzan a principios de 1848 con el retorno de los conservadores al poder en Río y, por consiguiente, en Pernambuco. Este cambio es precedido inmediatamente, en diciembre de 1847, por motines antiportugueses,

reveladores de una crisis de subsistencia para el pueblo de Recife.[9] Todos los parámetros de una revolución se hallaban reunidos.

Para los conservadores, la hora de la revancha había llegado. No solamente despojan a los liberales de los cargos administrativos y políticos para repartírselos entre ellos, sino que también instauran el terror policial y la cacería de brujas. Sólo las noticias provenientes de Francia, de las que la prensa se hace eco ampliamente, el miedo que infunden en unos y la esperanza que provocan en otros, explican este comportamiento a pesar de todo sin precedente. La exaltación llega a su punto máximo en ambos partidos. En el periódico de Recife *O Tribuno* del 28 de abril de 1848, Borges da Fonseca, futuro jefe de la revolución, proclama los sucesos parisienses en estos términos: "A revolução da França tem de incendiar o Brasil, e Pernambuco que fora sempre abrazado no amor da patria não podia ficar indiferente".[10]

La capital del imperio tampoco permanece indiferente, puesto que las noticias de Francia dan lugar a largos y animados debates parlamentarios, durante los cuales los diputados de Pernambuco se destacan por su ardor francófilo.[11] Ahora bien, todos esos diputados eran *praieros*. Efectivamente, en el momento en que, a escala nacional, los conservadores ganaban la mayoría, los liberales de Pernambuco habían logrado en su provincia una aplastante victoria, en la línea recta del particularismo rebelde de la región. Ése era el motivo de la amargura de los *praieros* y de su tendencia al separatismo; era también el motivo del rigor de las persecuciones de que eran víctimas. La revolución nace de su resistencia espontánea.

Los *praieros* se organizan cuando encuentran un jefe: el juez *(desembargador)* Joaquim Nunes Machado, diputado y jefe de grupo de los liberales pernambuqueños en la Cámara de Río. El 7 de noviembre de 1848, Nunes Machado regresa de la capital para alistarse con sus correligionarios; él es un hombre moderado, pero su hablar es ardiente. De proclamaciones en manifiestos, de discusiones en torneos oratorios en la tribuna del *Club dos cinco mil,* la Revolución, que en un principio había afirmado su lealtad a la monarquía, se orienta hacia las ideas republicanas y federalistas. El gobierno de Río, a la sazón presidido por un pariente de los Cavalcanti, el vizconde de Olinda, reacciona con energía. Para recuperar el control de la provincia, que estaba en manos de los insurrectos, nombra a tres hombres famosos por su firmeza: Manuel Vieira Tosta, presidente de la provincia; el general José Joaquim Coelho, gobernador militar, y Jerônimo Martiniano Figueira de Melo, jefe de la policía.[12] Éstos se apoderan rápidamente de la ciudad de Recife, donde organizan una feroz represión. La lucha se traslada entonces al interior, hasta las provincias vecinas de Paraiba y Alagoas. Bajo la dirección de un capitán de artillería adherido a la causa, Pedro Ivo Veloso da Silveira, los rebeldes logran concentrar las guerrillas en un ejército casi regular e intentan volver a tomar Recife. Durante el asalto a la ciudad, el 27 de enero de 1849, Nunes Machado es muerto por

una bala de cañón. El mando pasa entonces a un hombre de ideas más radicales, claramente republicanas: Antônio Borges da Fonseca. Los insurrectos jamás recobraron Recife, pero la lucha, bajo la forma de una guerra de guerrillas, se prolongó en los *sertões* hasta 1852, bajo la dirección de Borges da Fonseca y del capitán Veloso da Silveira. Por su audacia, su valor y su romántico final,[13] este último ingresó en la leyenda del noreste como "capitán Pedro Ivo".

La originalidad de esta revolución *praiera* no está relacionada con los acontecimientos que acabamos de relatar, los cuales repiten punto por punto los sucesos de la revolución pernambuqueña de 1817, sino con una característica que Joaquim Nabuco, uno de los más lúcidos observadores de la historia de Brasil, había consignado ya en su libro *Um estadista do Império*: en Pernambuco, "a política complicava-se com um fermento socialista".[14]

Louis Léger Vauthier (1815-¿1889?)

Resulta tentador fechar el surgimiento del socialismo en Recife en el año de 1840, cuando el ingeniero francés Louis Léger Vauthier desembarcó en esa ciudad. Este politécnico socialista acababa de ser contratado como jefe de la administración de Obras Públicas de la provincia de Pernambuco. No ignoramos que en una ciudad oceánica como Recife el socialismo utópico haya podido penetrar por múltiples canales, pero Vauthier es el único que ha sido identificado, gracias a los trabajos de Gilberto Freyre.[15] Además, sus vínculos con dos de los principales socialistas pernambuqueños involucrados en la revolución *praiera,* Antônio Pedro de Figueiredo y José Inácio de Abreu e Lima, indudablemente le confieren un importante papel.

Louis Léger Vauthier nació en Bergerac el 6 de abril de 1815.[16] Fue alumno de la Escuela Politécnica de 1834 a 1836. Este dato cronológico puede permitirnos delimitar su orientación intelectual y política. No podía ser sino fourierista o, más probablemente, un ex saintsimoniano convertido al fourierismo. Ya hemos hecho alusión a este fenómeno de conversión entre los alumnos de esa escuela. Por otra parte, el fourierismo es una doctrina difundida en Recife durante la estancia de Vauthier. En 1845, en la librería de Manuel Figueiroa de Farias, se hallan a la venta las siguientes obras: *L'Almanach phalanstérien,* al precio de 0.32 cruzeiros; *Les Enfants du phalanstère,* a 0.24, y *Exposition abrégée du système de Fourier,* a 0.30.[17] Incluso el periódico conservador *O Diario de Pernambuco* anuncia, en su número del 29 de julio de 1846, la llegada a las librerías de la ciudad de "obras filosóficas de la escuela de Fourier".[18] Vauthier es manifiestamente uno de los principales orígenes de esta moda fourierista. En efecto, Gilberto Freyre encontró una lista de abonados pernambuqueños al periódico de Victor Considérant, *La Démocratie pacifique,* y a *La*

Phalange, escrita por Vauthier. Esta lista incluye, sin excepción, a los principales dirigentes de la revolución *praiera.*[19] Además, Vauthier fue redactor de la crónica científica en la revista de Antônio Pedro de Figueiredo, *O Progresso,* el más socialista de los periódicos de Recife.[20] Agreguemos, para cerrar el círculo de su influencia, que el diario íntimo del general José Inácio de Abreu e Lima revela que ambos hombres se conocían. Asimismo, el nombre de Vauthier figura en la lista de los suscriptores de una obra de Abreu y Lima, *Reposta do general J. I. de Abreu e Lima ao cõnego Juanuário da Cunha Barbosa.*[21]

Louis Léger Vauthier abandona Recife a fines de 1846, tras haber organizado una Administración de los Puentes y Calzadas con base en el modelo francés, y de haber construido varios edificios que aún adornan la ciudad, como el teatro Santa Isabel. De un modo muy particular, se había ocupado de la salud y el bienestar de los obreros puestos bajo sus órdenes.[22] De regreso en Francia, participó activamente en la Revolución del '48, y en mayo de 1849 fue elegido diputado socialista del Cher en la Asamblea Legislativa. Por su acción durante el célebre motín del 13 de junio de 1849 para la defensa de la República Romana de Mazzini, fue arrestado al mismo tiempo que Victor Considérant. Simultáneamente, por razones similares, Abreu e Lima era deportado al presidio de Fernando de Noronha. Por intervención de Proudhon, muy allegado a la corte a principios del reinado, Vauthier fue puesto en libertad en 1855, con la condición de abandonar Francia. La amnistía de 1859 le permitió regresar al país, donde reanudó sus actividades de ingeniero. En 1871 renunció a su puesto de jefe de batallón de la Guardia Nacional por no servir a la Comuna. Vivió el tiempo suficiente como para figurar sobre una lista republicana moderada y hacerse derrotar por Clémenceau en las elecciones de 1881; y también fracasó en las de 1885. El *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français* ignora la fecha de su muerte, pero especifica que aún se hallaba vivo en 1889.

José Inácio de Abreu e Lima (1794-1869)

En Brasil, el recuerdo de Vauthier está ligado al del general José Inácio de Abreu e Lima, un personaje que ocupa un lugar mucho más importante en la historia del continente sudamericano que el francés en la del movimiento obrero de su país. En efecto, Abreu e Lima es uno de los escasos brasileños que desempeñaron un papel en la independencia de la América española y que participaron en la epopeya bolivariana. Olvidado en su propio país hasta los años 1980 —e incluso víctima de una especie de maldición—, jamás lo fue en Colombia ni en Venezuela. Para rastrear su excepcional destino, nos basaremos principalmente en la exhaustiva y concienzuda biografía que Vamireh Chacon, a encargo del

gobierno venezolano, le consagró en 1983.[23]

José Inácio de Abreu e Lima nació en Recife el 6 de abril de 1794, en el seno de una familia criolla adinerada. Su larga vida militante está enteramente determinada por su filiación. Hasta su reciente redescubrimiento por parte de sus compatriotas, su padre era mucho más conocido que él en la historia de Brasil. Se trata de José Inácio Ribeiro de Abreu e Lima, mejor conocido por su apodo: Padre Roma. En efecto, el padre de nuestro personaje había sido sacerdote, y su sobrenombre le venía por haber residido en Roma, donde había conocido al cardenal Chiaramonti, quien había celebrado su ordenación y que, una vez convertido en papa con el nombre de Pío VII, había autorizado su retorno al estado seglar. El Padre Roma era uno de esos sacerdotes ilustrados —cabal producto del siglo XVIII— que desempeñaron un papel importante en el proceso de independencia de la América Latina. Participó con entusiasmo en la revolución pernambuqueña de 1817. El gobierno de la efímera república de Pernambuco lo designó para llevar la revolución hacia el sur, a Salvador; pero al desembarcar en la Bahía de Todos los Santos, unos soldados lo aguardaban. Fue condenado a muerte, y las autoridades portuguesas obligaron a sus hijos, incluido José Inácio, a presenciar la ejecución. Abreu e Lima, quien recordaría toda su vida ese terrible espectáculo, abandonó entonces Brasil en compañía de su hermano con rumbo a los Estados Unidos, donde residió hasta el momento de ofrecer sus servicios a Bolívar. En una carta al Libertador, fechada el 18 de febrero de 1819, hizo valer sus antecedentes familiares revolucionarios y su experiencia militar adquirida como capitán de artillería en el ejército portugués. Bolívar lo contrató.

Abreu e Lima combatió en todas las grandes batallas de las campañas bolivarianas, a las órdenes de Bolívar o Páez: en Boyacá, en Queseras del Medio, en Carabobo —donde fue herido— y en el victorioso sitio de Puerto Cabello, que dirigió personalmente. Fue ayudante de campo de Bolívar, quien lo nombró coronel en 1824 y general de brigada en 1830. También estuvo involucrado en los conflictos políticos y en las envidias personales que dividieron a Bolívar, Páez y Santander. Esos conflictos le valieron su remisión al consejo de guerra por haber dado de sablazos a un oficial que lo había insultado.[24] Su fidelidad hacia Bolívar no tuvo fallas. En 1828, éste le encargó responder en su nombre a la campaña de calumnias de que era víctima en Europa. La pluma de Abreu e Lima voló entonces en auxilio de la del abate de Pradt, quien, según Bolívar, no había replicado con la suficiente energía a las acusaciones de tiranía formuladas por Benjamin Constant.[25] Entonces redactó su *Resumen histórico de la última dictadura del Libertador Simón Bolívar, comprobada con documentos*,[26] que hizo publicar en diversos periódicos. Con el mismo fin, en 1830 hizo imprimir, en Cartagena, un periódico intitulado *La Torre de Babel*. Es posible comprobar la estima que Bolívar sentía por Abreu e Lima por dos hechos: toleró una larga relación entre

Abreu y su sobrina Benigna, hija de su muy amada hermana María Antonia; y, republicano inflexible, incluso soportó que su ayudante de campo brasileño pregonara, desde 1823, su adhesión al régimen monárquico de su país de origen. Tras la muerte del Libertador, a quien acompañó en su camino al exilio, Abreu e Lima fue expulsado de Colombia en la misma nave en que viajó el leal entre los leales, el irlandés Daniel O'Leary.

Después de una vuelta por Europa, Abreu e Lima regresa a Brasil. Allí es mal recibido por los elementos más conservadores de la sociedad, aun cuando el gobierno le permitiera usar su uniforme, lucir sus condecoraciones y disfrutar de las prerrogativas asignadas al grado de general. Nuevamente se ve implicado en polémicas. En la prensa carioca reivindica abiertamente los calificativos mediante los cuales, a través de una comedia satírica, sus adversarios habían creído agraviarlo: "Don Quijote" y "general de las masas".[27] En 1836 publica un periódico, *O Raio de Jupiter,* en el que ataca a los gobiernos conservadores de la Regencia. Este militar que, al servicio de Bolívar, también ha aprendido a combatir con la pluma, se atrae muchos enemigos. Incluso el libro que publica en 1843, en calidad de miembro del Instituto Brasileño de Historia y de Geografía —libro que pretende ser científico—, suscita una encendida controversia. La publicación de esta obra en dos volúmenes, intitulada *Compêndio da historia do Brazil, desde o seu descobrimento até o magestoso acto de la coroação e sagração do Sr. D. Pedro II,* lo conduce, en 1844, a abandonar Río rumbo a su ciudad natal de Recife, donde, por otra parte, durante largo tiempo sigue batiéndose a brazo partido para defender su concepción de la historia de Brasil.[28]

En Recife recibe en su casa a la mayoría de los actores liberales de la revolución *praiera,* comenzando por su hermano Luís Inácio, fundador y director del célebre *Diario novo* de la *rua da praia*. Colabora en él regularmente;[29] pero cierto resentimiento por un fracaso electoral y luego una querella con su hermano a causa de un asunto hereditario lo conducen a dejar de escribir en el *Diario novo* y a fundar, en mayo de 1848, su propio periódico, *A barca de São Pedro.* De este periódico sólo se editaron 20 números, de mayo a octubre de 1848. Su publicación fue interrumpida por la revolución, a cuya eclosión Abreu e Lima no es ajeno, puesto que, en el número del 11 de julio de 1848, formuló votos por ella:

> Desejamos uma revolução, ou melhor dito, aceitaremos uma revolução, porque ela é hoje inevitável, mas não queremos uma revolta, nem um tumulto, nem uma sedição militar, venha ela donde vier. Desejamos uma completa reorganização do país debaixo dos princípios que temos establecidos neste periódico.[30]

La profesión de fe aparecida en el número del 16 de octubre aporta algunas especificaciones sobre los principios de reorganización social de Abreu e Lima: "O meu princípio fundamental é a comunidade de travalho, principio socialista especificado no saint-simonismo, comunismo e fourierismo, mas as teorias não são suficientes por sí sós para

dirigir o mundo”.[31]

Así pues, era lógico que Abreu e Lima fuera condenado a reclusión perpetua cuando la represión se abatió sobre la ciudad. Fue absuelto por apelación, aunque después de haber pasado un año en el presidio de Fernando de Noronha. Su indefectible y, sin duda, paradójico afecto por la institución monárquica y por la persona del joven príncipe que la encarnaba, así como el no haber participado en la lucha armada, explican tal absolución. A nuestro juicio, es necesario entender esta contradicción entre subversión socialista y lealtad monárquica —que caracteriza la actitud política de Abreu e Lima en la etapa brasileña de su vida— como una herencia de las ideas de Bolívar, que deseaba ante todo la conservación de la unidad de la América española y la unión entre las nuevas naciones. Ahora bien, para Abreu la monarquía institucional —tal como, en 1823, lo había declarado en una carta a Francisco de Paula Santander—[32] es el único medio para evitar que la América portuguesa zozobre, al igual que la América española, en la división. La antinomia entre pragmatismo político y utopía social es, en sí misma, característica del pensamiento político de Bolívar.[33] Nada tiene de sorprendente que se la vuelva a encontrar en Abreu.

De regreso en Recife, Abreu e Lima prosigue con su vida militante. Publica entonces *A Cartilha ao povo,* folleto en el que desarrolla el aspecto más demagógico del programa de los *praieros,* el cual les había valido una buena parte de su éxito popular: *Desimportuguezar* a Brasil y reservar el monopolio del comercio al menudeo para los brasileños. En 1855 publica *O Socialismo,* un vasto panorama de las doctrinas sociales y socialistas y una justificación *a posteriori* del combate de los *praieros*. Esta obra, única en su género en la América Latina del siglo XIX, es, de todos sus escritos, el más importante. Nosotros lo analizaremos más adelante.

Los últimos años de la vida de Abreu iban a estar ocupados por dos combates más modestos y más reformistas, los cuales poco más tarde serían coronados por el éxito: la lucha que llevó a cabo en 1862 por la reducción de la cuota de censo en el marco del sistema electoral brasileño *(voto qualificado);*[34] y, desde 1867 hasta su muerte, la batalla que libró por la libertad de conciencia. En ésta se vio comprometido, a pesar suyo, por haber cometido la imprudencia de prestar a amigos algunos *Nuevos testamentos* impresos por la Sociedad Bíblica de Londres. Fue condenado desde el púlpito y en la prensa por los obispos de Recife y de Olinda. Abreu replicó proclamándose al mismo tiempo católico y partidario de la libertad religiosa. Murió el 8 de marzo de 1869, negándose a abjurar de sus convicciones. Por lo tanto, el obispo de Recife prohibió que fuera sepultado en el cementerio público de Santo Amaro. Así, fue necesario enterrarlo en el panteón de la colonia inglesa, donde sus restos aún hoy descansan.[35] La actitud del obispo causó escándalo y dio lugar, en Río de Janeiro, a una propuesta de ley sobre la secularización de los cementerios públicos. En 1948,

en ocasión del centenario de la revolución *praiera,* un diputado de la Asamblea del Estado de Pernambuco propuso el traslado de sus cenizas al cementerio de Santo Amaro. Sus colegas no lo apoyaron. Fue necesario esperar la visita del presidente de la República de Venezuela, Luis Herrera Campíns, al cementerio inglés de Recife —el 13 de agosto de 1981— para que finalmente los brasileños se acordaran del general de Bolívar.

Examinemos ahora el contenido de *O Socialismo,* cuya reedición por parte de la casa Paz e Terra[36] fue la primera señal de rehabilitación histórica de Abreu e Lima. El libro se abre y se cierra con la afirmación de una concepción personal del socialismo. Para Abreu, el socialismo es el movimiento que, a través de los altibajos de la historia, conduce inexorablemente al género humano hacia su unidad y su bienestar:

> O socialismo não he uma sciencia, nem uma doutrina, nem uma religião, nem uma seita, nem um principio, nem uma idéa: he mais do que tudo isto: he um designio da Providencia. Em que consiste o socialismo? na tendencia do genero humano para tornar-se ou formar uma só e immensa familia.[37]

El primer autor invocado es, desde luego, Lamennais, puesto que Abreu presume de ser un socialista cristiano. Sin embargo, no hay en él ni idolatría del personaje —cuyo viraje político lo deja perplejo—,[38] ni recurso a su temática evangélica, ni imitación de su grandilocuencia inspirada. En este aspecto se diferencia netamente de Bilbao, el contemporáneo latinoamericano del cual, a pesar de todo, sigue siendo el más próximo por el hecho de que, como él, Abreu es más bien teólogo laico que filósofo, diga lo que diga.[39] Además de las referencias a Lamennais, el libro revela una sólida cultura filosófica, aun cuando su autor no haya leído a todos los pensadores de quienes habla, como por ejemplo Kant y Hegel. Ante todo, Abreu está alimentado del eclecticismo de Victor Cousin y del providencialismo progresista de Pierre Simon Ballanche. En cuanto a su conocimiento de los textos socialistas propiamente dichos, apenas puede tenerse la certeza de que ha leído el *Nouveau monde industriel et sociétaire,* de Fourier, y algunas obras de Pierre Leroux. No obstante, conoce bien el conjunto de las doctrinas socialistas, pero sobre todo a través de los excelentes *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes,* de Louis Reybaud.[40] Abreu e Lima se refiere con mucha frecuencia a este libro, varias veces reeditado, cuya importancia en la difusión de las doctrinas del socialismo utópico nunca será suficientemente ponderada. En su conjunto, las extensas notas eruditas con que Abreu salpica sus páginas demuestran que está perfectamente al corriente de todas las modas intelectuales de los años 1840-1850, aun cuando sus conocimientos no sean siempre de primera mano.

O Socialismo está constituido por una serie de recorridos históricos en los diferentes dominios donde la Providencia se ha manifestado y se manifiesta para conducir a la humanidad por el camino del progreso; es decir, hacia su concentración en una sola raza, la raza "caucásica" de piel blanca, bajo la égida de una sola religión, el cristianismo, y en un

bienestar material y moral generalizado. Ésa era la escatología socialista y cristiana de Abreu, quien —recordémoslo— era hijo de un sacerdote.

Tras haber consagrado los primeros capítulos del libro a deducir de consideraciones de teología escolástica la existencia del progreso, a fin de demostrar que la idea misma de progreso es la consecuencia lógica de los principales dogmas del cristianismo, el autor señala y comenta sus principales etapas en el curso de la historia:[41] la Reforma, la independencia de los Estados Unidos, la Revolución de 1789 y la de 1830, trazan un camino regio. Ante las revoluciones de 1848, el ex *praiero* adopta una actitud ambigua: afirma que fueron inútiles y peligrosas, pero a pesar de todo, en Francia, el Segundo Imperio es su feliz desenlace. Cabe preguntarse si no hay en esto una señal de necesaria prudencia por parte de un ex presidiario salvado, tal vez, por la discreta intervención imperial; y no cesa de afirmar y reafirmar la necesidad de las doctrinas socialistas modernas. Examina estas doctrinas teórico por teórico[42] y llega a la conclusión de que, cualesquiera que sean los excesos o la locura de esos pensadores —las audacias de Fourier y de Saint-Simon en cuanto a las costumbres, la igualdad de los sexos y la emancipación de la mujer realmente lo aterran—,[43] todos trabajan en la "rehabilitación de la humanidad". Abreu declara:

> O que he certo porém he que Morelly, Babeuf, Fourier, Saint-Simon e Owen são abelhas da misma colmêa, e trabalhão como todos na obra de rehabilitação [...] Differimos, he verdade, nos meios, mas havemos de alcançar os fins, que são o bem-estar. Loucos, maniacos, excentricos, não importa, todos são abelhas da misma colmêa, e temos dito tudo.[44]

De hecho, no estudia sólo a los socialistas. Pasa revista al conjunto de las doctrinas morales y sociales —en su opinión son la misma cosa— desde Platón hasta Victor Cousin.[45] Prosigue con el examen de los progresos de la civilización, la cual gana en refinamientos al mismo tiempo que se extiende por la superficie del globo. Para él, hay una sola civilización: la europea. Abreu es cabalmente eurocentrista. En su concepción providencialista de la historia, América no es ni tierra prometida ni lugar privilegiado de la redención. Es el importante lugar que ocupan sus reflexiones sobre el mestizaje y la esclavitud lo único que pone de manifiesto su calidad de americano y de brasileño.[46]

En efecto, Abreu considera que el mestizaje es una de las condiciones esenciales de la fusión y del mejoramiento del género humano. Toda raza que se mezcla con otra mejora, pues el mestizaje conduce al emblanquecimiento general de la humanidad. Toda raza que se aísla, periclita.[47] Esta idea ingenuamente racista, ya que presupone la superioridad del blanco, tiene no obstante pretensiones de ser expresamente antirracista y sobre todo antiesclavista, pues la abolición de la esclavitud pondrá fin a uno de los grandes escándalos de la historia y disminuirá las barreras que aún se oponen a la fusión de los "caucásicos" con los africanos. Abreu está convencido de que Brasil conocerá la abolición antes de finalizar el

siglo, en lo cual no se equivoca.[48]

Hay otra fusión que preocupa a Abreu: la de las confesiones cristianas, que debe preceder a la adhesión a la cruz de las otras religiones. Describe, con un espíritu que hoy se denominaría ecuménico, todo lo que separa a los católicos, protestante y ortodoxos.[49] En ocasión de su examen de la ortodoxia, aborda los problemas de la cristiandad oriental y la cuestión del Oriente vinculada con ellos, la cual, en el momento en que escribe, es de actualidad, pues la guerra de Crimea comienza en 1854. De paso denuncia, como lo haría Bilbao dos años más tarde,[50] el imperialismo ruso y los peligros que esta potencia representa para la libertad. De este modo, pondera los esfuerzos de modernización de Turquía, cuyo imperio puede oponerse al de los zares.[51]

A pesar de la amplitud de puntos de vista y del saber desplegado por el autor, *O Socialismo* es un libro indudablemente decepcionante por el simplismo de su tesis y por el providencialismo beato que respira cada página. Así, Abreu se ve conducido algunas veces a adoptar posiciones difícilmente sostenibles. Por ejemplo, cuando evoca la apertura de China hacia Occidente, escribe:

> O canhão inglez, que abriu a primeira brecha nas muralhas da China, deixou livre o passo para a entrada e para a sahida. O commercio do opio foi apenas um pretexto, porque todos os effeitos querem uma causa immediata e conhecida; mas sabeis a razão philosophica desse grande facto? he que 300 milhões de individuos não podião estar segregados da grande familia humana de que fazem parte.[52]

Es necesario haber leído el resto del libro, y conocer el sentido de la justicia que anima al autor, para convencerse de que ese providencial disparo de cañón no es una marca de cinismo. En efecto, el libro se salva por la fe progresista y social que lo anima y que era la misma de los *praieros* de Pernambuco. La utopía social ocupa en él un lugar fundamental. Abreu se basa en las convergencias que detecta en las doctrinas de los reformadores modernos para construir una verdadera prospectiva positivista por adelantado: gradual, cientificista y metódica.[53] Bajo este aspecto, el libro está en la línea histórica general del reinado de Pedro II, periodo que fue mucho más positivista (lo fue en los hechos y sin decirlo) que la república que le sucedió, la cual lo fue sólo en teoría y sobre su bandera. En Brasil, al igual que en otras partes de América Latina, la esperanza utópica de un mundo mejor prepara el terreno para el positivismo. La ausencia de solución de continuidad entre la esperanza romántica cuarentaiochista y la esperanza cientificista del positivismo está inscrita en *O Socialismo*.

Sin embargo, no podemos terminar de describir esta esperanza social cuarentaiochista sin evocar, en forma breve, a dos *praieros* que fueron sensiblemente menos románticos que los demás por haber sido más rigurosos intelectualmente y, por tanto, más subversivos políticamente. El primero de ellos, Antônio Pedro de Figueiredo, alias Cousin Fusco, preparó

la revolución mediante su labor de periodista comprometido; el segundo, Antônio Borges da Fonseca, fue uno de sus jefes más populares y quien la condujo a su máximo grado de radicalismo.

Antônio Pedro de Figueiredo

Antônio Pedro de Figueiredo firmaba sus artículos con el seudónimo de Cousin Fusco, como una alusión irónica a su doble calidad de mulato y de traductor del *Cours d'histoire de la philosophie,* de Victor Cousin, del cual había proporcionado una versión portuguesa a la edad de 21 años. A partir de la noticia del derrocamiento de Luis Felipe, Cousin Fusco comenta con pasión los sucesos de Francia en las columnas del periódico conservador *Diario de Pernambuco.* Sus opiniones incomodaron a los lectores, hasta un punto tal que la redacción del periódico debió tomar en cuenta los reproches dirigidos a su colaborador por "vários negociantes desta praça", quienes lo acusaban de difundir noticias falsas y de carecer de objetividad.[54] Por esa causa, Cousin Fusco ya sólo escribió en su propia revista mensual, *O Progresso,* que había fundado en julio de 1846 y que publicó regularmente hasta septiembre de 1848.[55] En el número del 28 de agosto de 1848 comenta las jornadas parisienses de junio en estos términos:

> No nosso numero precedente dissemos que a questão que se ventila em França era mais social que política: era a lucta entre o capital e o travalho: entre uma minoria de privilegiados e a imensa maioria da nação [...] E aquelles que haviam feito a revolução em fevereiro —os mancebos das escolas, socialistas e opérarios— tornaram a empunhar as armas e fizeram a revolução de junho. Foram batidos, é verdade, mas cedo ou tarde, a victória caberá ás idéas que elles defendem [...] O que pretendiam os revolucionários de junho, o que nós tambem pretendemos, é que o governo, como representante da sociedade inteira, intervenha nos phenómenos da producção, distribuição e consumo, para regulá-los e substituir pouco a pouco uma ordem fraternal ao desgraçado estado de guerra que ora reina nestas importantes manifestações da actividade humana.[56]

Declaraciones de este tipo no son sorprendentes en una publicación que, según Amaro Quintas y Gilberto Freyre, invoca abiertamente a Owen, a Saint-Simon y a Fourier, y cuyo director considera a este último como "el más grande genio del siglo".[57] Sin embargo, la pregunta que se plantea con respecto al socialismo utópico en América Latina no consiste tanto en saber hasta qué punto eran conocidos los "reformadores modernos", sino hasta dónde podía conducir su influencia. Bajo este aspecto, Antônio Pedro de Figueiredo es ciertamente una de las conciencias más lúcidas del continente.

Paradójicamente, su lucidez se manifiesta al principio en detrimento de los *praieros* cuando éstos, al hallarse en el poder en Pernambuco, de 1844 a 1848, no hicieron otra cosa que excitar el odio contra los Cavalcanti y los portugueses, sin jamás mostrar verdaderas

preocupaciones sociales: "Apenas os déspotas hão mudado de nome", escribe Figueiredo.[58] Según él, la primera cuestión a resolver, aun antes que la de la esclavitud, era el problema de la tierra. Sobre una base teórica hecha de fisiocratismo corregido y aumentado en un sentido intervencionista y social por Sismondi, Cousin Fusco reclama el derecho de expropiar, en favor del interés general, las tierras inexplotadas de los *senhores de engenho,* apoyándose en un impuesto territorial proporcional a la superficie sin cultivar. Las tierras incautadas serían revendidas a crédito a los campesinos. A la manera de todos los liberales de España y de América de entonces, piensa poner fin de esa manera a todos los modos de tenencia precaria de la tierra, que no alientan el esfuerzo del agricultor, y crear una clase de pequeños y medianos propietarios rurales, sobre la cual el gobierno imperial podrá apoyarse para hacer entrar a la democracia en los hechos y destruir el "feudalismo".[59] Si bien varios experimentos contemporáneos en América Latina habían demostrado la inutilidad de esas medidas y el fracaso de tales esperanzas, el remedio propuesto por Antônio Pedro de Figueiredo llega sin embargo más lejos que, por ejemplo, la instauración de la herencia indivisa a la francesa, enunciada por Manuel María Madiedo.[60] Las posiciones de Cousin Fusco se acercan más a las de su contemporáneo cuarentaiochista chileno Santiago Arcos. Son también radicales y autoritarias. Sin embargo, los puntos de vista del brasileño son más amplios que los del chileno en lo concerniente a la cuestión agraria.

Efectivamente, en los escritos de Figueiredo el problema de la tierra no se limita al de propiedad. Pone de manifiesto asombrosas preocupaciones que hoy caracterizaríamos de "ecológicas". Denuncia los inmensos cultivos de caña y de algodón que devoran las selvas, engendran sequías y hacen retroceder los cultivos de subsistencia.[61] Se trata ciertamente de una de las primeras —si no de la primera— acusaciones contra los monocultivos tropicales de exportación y sus estragos económicos y ecológicos.[62] Antônio Pedro de Figueiredo es el único cuarentaiochista brasileño que intentó aplicar con rigor y lucidez las enseñanzas del socialismo utópico a la realidad económica y social de su país. Aunque estuvo discreto sobre la cuestión de la esclavitud, llegó más allá de las ideas generales y generosas. En cambio, se mantuvo prudentemente en retirada durante los acontecimientos. No fue el caso de Antônio Borges da Fonseca.

Antônio Borges da Fonseca

Antônio Borges da Fonseca, apodado "O Repúblico", fue el más popular de los oradores de la revolución pernambuqueña. Aunque originario de Paraiba, su popularidad tal vez haya superado a la de Joaquim Nunes Machado. Tras la muerte de este último, en ocasión del

asalto contra Recife, Borges da Fonseca se convirtió en el indiscutido jefe político del movimiento *praiero.* Con anterioridad, se había destacado por sus opiniones radicales, claramente republicanas y abolicionistas, por su militancia dentro del *Club dos cinco mil,* por su participación en diversas sociedades secretas republicanas o federalistas y por el hecho de que, como abogado, había litigado gratuitamente en favor de los pobres.[63] En su efímero periódico que llevaba el lamennesiano título de *O Nazareno,* escribe el 23 de junio de 1848:

> Não se iluda o povo. Há espertalhões que, falando em nome da república, querem uma oligarquia, onde só governem os brancos, e d'ahi vem a guerra que nos fazem. A libertade deve ser conquistada para todos, porque todos descendemos de Adão, porque todos somos filhos de Deus. A república é para garantir os direitos de todos, e por tanto ninguém suponha que pode ser mais que outro —os direitos são iguaes— todos nós somos irmãos.[64]

En Borges da Fonseca, esta concepción del régimen republicano como democracia sin prejuicios raciales se apoya en el socialismo utópico. Su adversario, Jerônimo Martiniano Figueira de Melo, policía eficiente y perspicaz analista de la revolución *praiera,* lo juzgaba como un hombre "enfarinhado das doutrinas inexequíveis de escriptores demagógicos, desde Rousseau até Cabet, que tinha por oráculos, pertinaz sobremodo em sustentá-las pela imprensa, e pela palavra ante as classes baixas da sociedade".[65]

Por otra parte, Borges da Fonseca es, según Joaquim Nabuco,[66] el autor del único texto en el que la revolución haya expresado oficialmente el conjunto de sus reivindicaciones: el *Manifesto ao mundo,* publicado el 1º de enero de 1849, un mes antes de la muerte de Nunes Machado. Este texto es la expresión más sintética y más avanzada, desde el punto de vista social y político, de las posiciones del movimiento *praiero.* En efecto, suscitó en su seno ciertas reservas por parte de los militantes más moderados. Los 10 puntos de este manifiesto son los siguientes:

1. O voto livre e universal do povo brasileiro;
2. A plena e absoluta libertade de comunicar os pensamentos por meio da imprensa;
3. O travalho como garantía de vida para o cidadão brasileiro;
4. O comércio a retalho só para os cidadãos brasileiros;
5. A inteira e effectiva independência dos poderes constituidos;
6. A extinção do poder moderador e do direito de agraciar;
7. O elemento federal na nova organização;
8. Completa reforma do poder judicial, em ordem a segurar as garantias do direito dos cidadãos;
9. Extinção da lei do juro convencional;
10. Extinção do actual sistema de recrutamento.[67]

Se detecta en este programa un cierto número de exigencias muy subversivas: sufragio universal *(1);* libertad de prensa total *(2);* derecho al trabajo *(3);* supresión de la monarquía *(6:* la supresión del poder moderador implica, en el contexto jurídico brasileño, la de su detentor, el emperador); federalismo *(7).* Sin embargo, es revelador el hecho de que, en un

documento público y solemne no sea mencionada la abolición de la esclavitud, sobre todo cuando su redactor es partidario acérrimo de ella. Ése es el límite de la revolución *praiera*, el origen de su fracaso militar —no movilizó a los esclavos— y la fuente de sus profundas contradicciones.

Balance

En 1848, Pernambuco es tradicionalmente la región más agitada del imperio y el escenario de feroces enfrentamientos entre conservadores y liberales, donde el recurso a los sentimientos antiportugueses es un resorte clásico de la política local. A partir de la Independencia, de la que esta región fue cuna, las ideas republicanas, federalistas y hasta separatistas florecen en ella. Bajo todos estos aspectos, la revolución *praiera* se ubica ampliamente en la continuidad con respecto a la historia anterior de la región. Sin embargo, instaura una ruptura, y esta ruptura, más allá de Pernambuco, concierne al conjunto de Brasil.

En efecto, los sucesos de Recife resultan de la paradójica confluencia de dos movimientos contradictorios: uno popular de repliegue sobre sí mismo, antiportugués y complementariamente antiinglés —por lo tanto, en términos generales, un movimiento nativista antieuropeo que está en la tradición—, y un movimiento intelectual de apertura hacia el mundo, hacia la Francia revolucionaria y sus utopías sociales, que constituye una novedad. Ahora bien, ¿qué aporta esta apertura? Desde luego, en este país aristocrático y esclavista, sin el menor comienzo de revolución industrial, las ideas del '48 no significan en modo alguno la concientización de una clase obrera naciente. Por el contrario, la apertura y el recurso a las ideas socialistas significan más bien el inicio de la afirmación de una burguesía comerciante que se asfixia bajo la bota casi feudal de los *senhores de engenho*. De ahí también surge la guerra del puerto-capital contra la campiña, bastante similar a las guerras civiles argentinas y uruguayas.[68] Así como la oligarquía criolla se había servido de la Ilustración para romper el pacto colonial, la burguesía naciente se sirve del socialismo para abatir el poder "feudal" de los grandes propietarios, simbolizado por un solo apellido: Cavalcanti. Pero, ¿cómo luchar contra ese poder sin atacar su fundamento económico que, más que la tierra, es la esclavitud, sobre todo si se invoca la libertad y el socialismo? Ciertamente, aquí o allá, la exigencia de la abolición se afirma en Abreu e Lima y en Borges da Fonseca, pero nunca figuró en el centro del programa de la revolución. ¿Qué sentido pueden tener las esperanzas utópicas de democracia social, la reivindicación del derecho al trabajo y los anhelos de libertad en una sociedad donde el trabajo es realizado por los

esclavos y donde tanto la vida política como los destinos individuales están atrapados en una red de intercambios de favores y dependen del patrocinio de un cacique?[69] La revolución se estrellaba allí contra un muro infranqueable. Sin embargo, no fue vana.

Aparentemente, su primer efecto fue el de fortalecer la influencia del clan Cavalcanti en la provincia y el poder de los conservadores en Río. Pero al mismo tiempo condujo al joven emperador a asumir sus responsabilidades políticas y a ejercer plenamente el "poder moderador" que le era reconocido por la Constitución. Concedió la amnistía a los vencidos y progresivamente alejó a los elementos más extremistas del partido conservador, comenzando en julio de 1849 por el vizconde de Olinda, demasiado ligado a los Cavalcanti. Fue así como el emperador inauguró su política "de conciliación". De ese modo, el reinado modernista —positivista, como dijimos antes, a pesar de la tradición historiográfica— de Pedro II comienza con motivo de la revolución *praiera*. Un capítulo se cierra. Al igual que en Colombia, en Chile y en el Río de la Plata, el '48 corta las últimas amarras que vinculan al país con su pasado colonial, y queda sembrado el germen de la inquietud social.

[Notas]

---

[1] Nuestra exposición de las particularidades de la historia económica y social de Pernambuco está basada principalmente en los siguientes trabajos: Ernani Silva Bruno, *História do Brasil, geral e regional* (vol. 2: *Nordeste),* Ed. Cultrix, Sao Paulo, s. f.; Célia Freire A. Fonseca, *Pernambuco e os problemas de autonomia provincial no Brasil monárquico do século XIX,* Documents de recherche du CREDAL, núm. 9, septiembre de 1987, IHEAL, París; Manuel Correia de Andrade, "As sedições de 1831 em Pernambuco", en *Revista de História,* núm. 28 (1956), Sao Paulo, pp. 337-407.

[2] Con motivo del traslado, por los ingleses, del gobierno portugués y de la corte, de Lisboa a Río de Janeiro, cuando la invasión francesa de Portugal. En Brasil, la ruptura del pacto colonial precede a la independencia.

[3] Un poco más adelante explicaremos el sentido del adjetivo *praiero,* que literalmente significa "playero". Pero esta revolución nada tiene que ver con "playas" ni "balnearios".

[4] "¡Mueran los marineros!" Los portugueses eran apodados *marinheiros* (marineros) o *mascates* (vendedores ambulantes) según sus actividades tradicionales. También se les daba el sobrenombre de *pés de chumbo* (pies de plomo).

[5] Sobre esta república efímera, véase el testimonio del francés Louis-François de Tollenare en sus *Notes dominicales prises pendant un voyage au Portugal et au Brésil en 1816, 1817 et 1818,* edición comentada por Léon Bourdon, PUF, París, 1971-1973, 3 vols.; y también la colaboración de Jeanine Potelet al volumen *Hommage à Jaime Díaz-Rozzotto,* Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, Besanzón-París, 1990, intitulada "Prélude à l'indépendance du Brésil: la révolution de Pernambouc vécue par un français" (pp. 45-64).

[6] Véase el capítulo sobre Pernambuco en la obra ya citada de Ernani Silva Bruno.

[7] Citado por Amaro Quintas en *A Revolução praiera,* conferencia dictada el 7 de noviembre de 1948 en el teatro Santa Izabel de Recife, Recife, 1949, p. 11 (sin mención de editorial), y por José da Costa Porto en *Os Tempos da Praiera,* Fundação da cultura da cidade do Recife, Recife, 1981, p. 63. Sobre la vida cotidiana en Recife en los años 1840-1848 es necesario consultar el interesante opúsculo de Amaro Quintas, *Notícias e anúncios de jornal,* Prefeitura municipal do Recife, Departamento de Documentação e Cultura, s. f., que la evoca a través de los anuncios aparecidos en la prensa local.

[8] *Chimango* o *ximango:* especie de halcón. Los *chimangos* liberales se oponen a los *guabirús* (especie de rata) conservadores, llamados también *baronistas* (partidarios de los barones).

[9] Véase el testimonio de Jerõnimo Martiniano Figueira de Melo, en su *Crõnica da rebelião praiera,* Ed. Universidade de Brasília, Brasilia, 1978, pp. 4-5. El testimonio de J. M. Figueira de Melo sobre las causas de la revolución *praiera* es tanto más valioso por cuanto él fue el jefe de la policía designado para sofocarla. Véase, más adelante, p. 152, n. 12.

[10] Citado por Amaro Quintas en *O Sentido social da Revolução praiera,* Civilização brasileira, Río de Janeiro, 1967, p. 77.

[11] *Ibid.,* pp. 66-74.

[12] Jerõnimo Martiniano Figueira de Melo dejó un relato lúcido y relativamente objetivo de los sucesos, con el título de *Crõnica da rebelião praiera,* ya citado. Este relato fue publicado en 1850 y, ese mismo año, suscitó el testimonio contrario del diputado *praiero* Urbano Sabino Pessoa de Melo, con el título de *Apreciação da revolta praiera em Pernambuco,* reeditado en 1978 por la Universidad de Brasilia, con un prefacio de José da Costa Porto. Estas dos obras inseparables constituyen una importante fuente de conocimientos sobre la revolución *praiera*. En términos generales, ambos autores están de acuerdo en ubicarla en la corriente de las revoluciones europeas de 1848. Así, U. S. Pessoa de Melo trata en forma reveladora al presidente Vieira Tosta de "el Radetzky de Brasil" (p. 79).

[13] Logró huir la víspera de su ejecución y murió, según se dice, de tristeza al día siguiente de su evasión, viendo alejarse las costas de Brasil.

[14] Obra inconclusa en las *Obras completas* de Joaquim Nabuco, vols. III a VI, Istituto Progresso editorial, Sao Paulo, 1949 (cita, vol. III, p. 93). *Um Estadista do Império* es un clásico de la historiografía del Brasil imperial. Se trata de una biografía del padre de Joaquim Nabuco, José Tomás Nabuco de Araujo, quien fue presidente del tribunal que juzgó a los rebeldes. El capítulo III, "A luta da Praia", es rico en informaciones acerca de la revolución pernambuqueña, particularmente sobre el papel de Nunes Machado y su personalidad, así como sobre el proceso de los insurrectos.

[15] *Um Engenheiro francês no Brasil,* Livraria José Olympio, Río de Janeiro, 1940, y *Diário íntimo do engenheiro Vauthier, 1840-1846,* Serviço gráfico do ministério da educação e saudade, Río de Janeiro, 1940. Contrariamente a lo que indica el título, el diario íntimo de Vauthier sólo abarca los años 1840 y 1841. Sin embargo, en el mismo volumen Gilberto Freyre publica documentos autógrafos referidos a los años siguientes, que nos informan sobre las ininterrumpidas relaciones del ingeniero francés con los fourieristas de París, especialmente con François Cantagrel y con el propio Victor Considérant.

[16] Para la parte francesa de la vida de Vauthier, véase el artículo en el volumen 3 (1ª serie) del *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*.

[17] Véanse las dos obras ya citadas de Amaro Quintas, *A Revolução praiera,* p. 34, y *O Sentido social da Revolução praiera,* pp. 8-9. Los documentos publicados por G. Freyre a continuación del diario íntimo de Vauthier muestran que los libros citados, y muchos otros de la misma naturaleza, fueron proveídos a esa librería por conducto del ingeniero francés. Él también hizo otros pedidos de libros y revistas fourieristas por cuenta de amigos brasileños; véase *op. cit. (Diário íntimo...),* pp. 191, 197 y 200-201.

[18] Según Robert Paris, "Fourier et l'Amérique latine", en *Autogestion et socialisme,* París, núms. 20-21, septiembre-diciembre de 1972, p. 84.

[19] *Op. cit. (Diário íntimo...),* pp. 198-199.

[20] Véanse Amaro Quintas, *op. cit.* (*O Sentido social...),* p. 9, y Gilberto Freyre, *op. cit. (Um Engenheiro francês...),* pp. 147-148. Sobre A. P. de Figueiredo, véanse, más adelante, pp. 165 y ss.

[21] Vamireh Chacon, *Abreu e Lima, general de Bolívar,* Paz e terra, Río de Janeiro, 1983, p. 161.

[22] Gilberto Freyre, *op. cit. (Um Engenheiro francês...),* pp. 204-206.

[23] *Abreu e Lima, general de Bolívar,* véase nota 21. Entre las fuentes de Vamireh Chacon hay que destacar la importancia de dos documentos autógrafos y privados: los fragmentos de un diario íntimo, conservados por el Instituto Arqueológico, Histórico y

Geográfico de Recife, y una larga carta dirigida al general Páez en 1868 (reproducida en las pp. 229-235).

[24] Este oficial, llamado Antonio Leocadio Guzmán, fue el padre de Antonio Guzmán Blanco, el a la postre dictador positivista de Venezuela.

[25] Vamireh Chacon, *op. cit. (Abreu e Lima...),* pp. 104-105.

[26] Este texto sólo conoció dos ediciones bajo la forma de libro: una en 1922, a expensas del gobierno venezolano y con motivo del centenario de la independencia de Brasil, y la otra en 1983, por el Centro Abreu e Lima de Estudios Brasileños de la Universidad de Caracas.

[27] El título de esta comedia anónima era *A Rusga da Praia Grande ou o quixotismo do general das massas.* Según Vamireh Chacon, *op. cit.,* p. 161, su autor sería el canónigo Januário da Cunha Barbosa, secretario perpetuo del Instituto Brasileño de Historia y de Geografía, del que Abreu e Lima era miembro.

[28] Publica en Recife, en 1843, *Resposta do general J. I. de Abreu e Lima ao cõnego Januário da Cunha Barbosa ou analise do primeiro juizo de Francisco Adolfo de Varnhagen acerca do Compêndio da história,* libro —recordémoslo— suscrito por Louis Léger Vauthier, y en 1845, *Sinopsis ou deducção chronológica dos factos mais notáveis da história do Brasil.*

[29] Los dos grandes testigos de la revolución *praiera* —uno de cargo, J. M. Figueira de Melo, y el otro de descargo, U. S. Pessoa de Melo— insisten sobre este hecho. El primero trata a Abreu e Lima de "redator ostensivo do *Diário novo*" *(op. cit.,* p. 18), y el segundo refiere sus esfuerzos para salvar el periódico de la *rua da praia,* a pesar de las desavenencias con su hermano *(op. cit.,* pp. 77-78).

[30] Citado por Amaro Quintas, en *O Sentido social...,* p. 97.

[31] Citado por Vamireh Chacon, en *Abreu e Lima...,* p. 184.

[32] Vamireh Chacon, *ibid.,* pp. 97-98.

[33] Al respecto, véase Pierre-Luc Abramson, "Pragmatisme et utopie dans la pensée politique de Simon Bolivar", en *Actes du colloque de Milan de l'Association française des historiens des idées politiques,* Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 1990, pp. 81-90.

[34] Vamireh Chacon, *op. cit.,* p. 212.

[35] Su tumba lleva la siguiente inscripción: "Aqui jaz o cidadão brazileiro general José Inácio de Abreu e Lima, propugnador esforçado da libertade de consciencia. Faleceu em 8 de março de 1869. Foi-lhe negada sepultura no Cemiterio público pelo bispo D. Francisco Cardoso Ayres. Lembrança de seus parentes" (Vamireh Chacon, *op. cit.,* pp. 224-225).

[36] Río de Janeiro, 1979, con un prefacio de Barbosa Lima Sobrinho. Todas nuestras citas de *O Socialismo* serán tomadas de esta edición semifacsímil y, al igual que ella, respetaremos

la ortografía del general Abreu.

[37] *O Socialismo,* p. 29. El autor se repite casi palabra por palabra en la conclusión, p. 327.

[38] *Ibid.,* p. 32, n. 1.

[39] En la última página del libro, escribe: "Aquelle que tiver um pouco de intelligencia [...] verá [...] finalmente que fallei como phylosopho e não como theologo, desta e não da outra vida".

[40] El libro apareció en 1840. En un principio socialista entusiasta, el autor evoluciona, de edición en edición, hacia una actitud crítica. Más adelante volveremos a hablar de esta obra; véanse pp. 188-190.

[41] Caps. XXX-XXXVIII.

[42] Caps. XV-XIX.

[43] Por ejemplo, pp. 85 y 88.

[44] Pp. 72-73.

[45] Caps. XV-XX para los socialistas utópicos, y XXIX-XLIII para los "filósofos modernos".

[46] Caps. XLIV-XLVI.

[47] Caps. XXIV-XXVI.

[48] Caps. XLVI, p. 217.

[49] Caps. LIV-LIX.

[50] En su conferencia parisiense "Iniciativa de la América"; véase, más arriba, p. 109.

[51] Cap. LXI.

[52] Cap. VIII, pp. 54-55.

[53] Es muy natural que un libro publicado en 1855, en Brasil, no incluya todavía alusión alguna a Auguste Comte ni a su pensamiento.

[54] Amaro Quintas, *op. cit. (A Revolução praiera),* p. 27.

[55] Recordemos que Louis Léger Vauthier redactaba en ella la crónica científica. Véase, más arriba, p. 154.

[56] Citado por Amaro Quintas, en *O Sentido social...,* p. 14.

[57] *Ibid.,* p. 13, y Gilberto Freyre, *op. cit. (Um Engenheiro francês...),* pp. 147-148.

[58] Véase José da Costa Porto, *op. cit. (Os Tempos da Praiera),* pp. 77-78 y 87.

[59] Véanse el estudio detallado y las numerosas citas de José da Costa Porto, en su obra ya citada, *Os Tempos da Praiera,* pp. 90-100.

[60] Véase, más arriba, p. 87.

[61] Véase José da Costa Porto, *op. cit.,* pp. 95-96.

[62] Esta denuncia de los perjuicios causados por el monocultivo de la caña y el algodón es, de todos modos, anterior a la que hace el geógrafo, botánico y teórico socialista español Ramón de la Sagra en su obra *Historia física, económico-política, intelectual y moral de la*

isla de Cuba, publicada en París, por la casa Hachette, en 1861. Con mayor motivo, también es anterior a los estudios sobre el Tercer Mundo de los "nuevos geógrafos" franceses.

[63] Para la bibliografía de Borges da Fonseca, véanse los trabajos ya citados de Amaro Quintas, *O Sentido social...*, pp. 44-53, y *Notícias e anúncios...*, p. 27.

[64] Citado por Amaro Quintas en *A Revolução praiera,* p. 39.

[65] J. M. Figueira de Melo, *op. cit. (Crõnica da rebelião...),* p. 394.

[66] *Op. cit. (Um Estadista...),* vol. III de las *Obras completas,* p. 101.

[67] Citado por Amaro Quintas en *A Revolução praiera,* pp. 37-38.

[68] Con la salvedad, no obstante, de que en Argentina se da una inversión del frente. Tal como lo explica Sarmiento en su *Facundo,* ya citado, la capital, Buenos Aires, está en manos del tirano Juan Manuel de Rosas, emanación del mundo arcaico y bárbaro de la campiña.

[69] Emília Viotti da Fonseca, en su libro *Da monarquia á república: momentos decisivos,* Ed. Brasiliense, Sao Paulo, 1987, p. 9, plantea la misma pregunta a propósito de la ética capitalista del *self-made man* y de la libre empresa en la sociedad brasileña de la época.

V. Socialismo cuarentaiochista y utopía milenarista: Juan Bustamante (1808-1868)

Nuestras reflexiones sobre las revoluciones del '48 quedarían incompletas si no mencionáramos el caso particular del peruano Juan Bustamante. Desde luego, la modesta tentativa de revolución de la que él fue protagonista tuvo lugar mucho después de 1848 (en 1867-1868). Sin embargo, el personaje es apasionante y está relacionado por partida doble con el socialismo utópico y con las revoluciones del '48: es quizás el único peruano de su generación en haber leído a Flora Tristán (cinco años mayor que él); y fue testigo tanto de las jornadas de junio de 1848 en París, como de los sucesos de Berlín ocurridos ese mismo año.

Un destino bajo el signo de Túpac Amaru

Bustamante nació en 1808 en Vilque, cerca de Puno, sobre el Altiplano, a 3 800 metros de altitud; su padre era criollo de Arequipa, y su madre quechua.[1] Por línea materna, creía descender del linaje de los Túpac Amaru.[2] Esta ascendencia es sumamente improbable, considerando el esmero que las autoridades virreinales habían puesto en exterminar a la parentela y la progenie del segundo de aquellos grandes rebeldes. Sin embargo, hacia 1950, la propia nieta de Bustamante se mantenía convencida de ello.[3] Por muy improbable que haya sido, este rasgo de historia familiar debió desempeñar un importante papel en la vida de Bustamante, como también ante los ojos de los indígenas que lo siguieron en 1867, cuando decidió tomar las armas. Por otra parte, su calidad de mestizo[4] no le impidió en absoluto ser un hombre muy rico. Heredó tres haciendas y aumentó aún más su fortuna al dedicarse al comercio de lanas, lo cual, como veremos, le permitió dar casi dos veces la vuelta al mundo. Bustamante no tuvo más profesores que su padre y el cura del pueblo. En gran medida fue autodidacta. Con todo y estas pocas particularidades, estamos tratando con un notable —tanto como su supuesto antepasado Túpac Amaru II— que lo siguió siendo hasta

que se hubo decidido por la rebelión, una vez más al igual que su antepasado. No hay notable sin grado militar —Bustamante era coronel— ni sin sinecura política: fue elegido diputado de Lampa en 1839. En cambio, el retrato se torna insólito cuando, en 1841, decide dar la vuelta al mundo y, antes de su partida, reparte las tierras de una de sus haciendas entre sus *colonos* (siervos) indígenas.[5]

La vuelta al mundo duró cuatro años. Sucesivamente visitó Cuba, los Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Tierra Santa, la India, China y Chile. A su regreso, en 1844, publicó un primer relato de viaje;[6] en 1848 volvió a partir para un segundo periplo, esta vez consagrado exclusivamente a Europa. En efecto, visitó toda Europa con excepción de España e Italia.[7] No pudo haber escogido un periodo mejor para presenciar el levantamiento de las barricadas y el tambaleo de los tronos. Bustamante se cruzó con la revolución en París y en Berlín. En otras partes, no se hablaba más que de ella. Señalemos también, para la anécdota, que en el curso de este viaje Bustamante hizo amistad con alguien que a la postre llegaría a ser célebre: Heinrich Schliemann. Lo conoció en San Petersburgo y recorrió la ciudad y la región en su compañía. Más allá de la admiración que afirma haber sentido por la vasta cultura y el conocimiento de idiomas del descubridor de Troya y de Micenas,[8] no se sabe a ciencia cierta qué papel pudo desempeñar esta amistad de varios meses entre el "redentor" de los indios y ese gran sabio iluminado por la fe homérica. En París, a fines de 1849, Bustamante hizo imprimir un relato de su segundo viaje, en atención a sus compatriotas.[9]

A partir de 1850, se involucró en la política peruana y militó en las filas del Partido Liberal. Esto, una vez más, nada tenía de escandaloso para un notable, a no ser porque —como Bilbao, quien por entonces vivía en Lima— fue uno de los más acérrimos partidarios del mariscal Castilla. En dos ocasiones combatió para instaurar y defender un gobierno que suprimía el tributo indígena y la esclavitud en Perú.[10] Bajo la presidencia del liberal Juan Antonio Pezet, Bustamante obtuvo la recompensa a sus leales servicios: otra vez fue diputado; luego, en 1863, intendente de policía de la ciudad de Lima, donde se distinguió por sus trabajos de encauzamiento del río Rimac, y finalmente prefecto de Cuzco en 1864. La prefectura de Bustamante fue de corta duración. Luchó contra los abusos de que eran víctimas los indígenas, y las intrigas de la oligarquía local lograron hacerlo renunciar. Entonces se declaró a favor del coronel Mariano Ignacio Prado, también liberal, pero que se había sublevado contra la política de abdicación del presidente Pezet frente a la intervención militar española.[11] Instalado nuevamente en Lima, a fines de 1866 fundó la Sociedad Amiga de los Indios, para defender a los indios y movilizar la opinión ilustrada en favor de ellos. Ésta fue la primera asociación indigenista en la historia de Perú. Más adelante veremos el alcance y los límites de esta obra fundadora.

Algunos meses más tarde, en febrero de 1867, el poder de Mariano Ignacio Prado se vio

amenazado por un conservador, el general Pedro Diez Canseco, a quien se acusaba de querer restablecer la esclavitud y el tributo indígena. Bustamante encabezó entonces un levantamiento espontáneo de los quechuas y los aymarás en la provincia de Puno, cuyo punto de partida fue la pequeña ciudad de Huancané,[12] sobre la ribera norte del Lago Titicaca. Por lo demás, este levantamiento había comenzado antes del pronunciamiento de Diez Canseco. A través de sus manifiestos, Bustamante dio a la revuelta una dimensión nacional —defensa del gobierno legítimo— y un contenido social preciso: abolición del tributo y de las prestaciones personales, garantías legales y castigo a los abusos.[13] En esta aventura, fue secundado por un ex subprefecto, Antonio Riveros. La situación titubeante del poder central no impidió a las autoridades locales reaccionar eficazmente. El prefecto de Puno fue acusado de haber pedido ayuda a las tropas bolivianas. La represión fue especialmente atroz. El 2 de enero de 1868, en el pueblo de Pusi, 72 indígenas, los últimos fieles de Bustamante, fueron encerrados en un local y asfixiados. Su jefe fue torturado en público y decapitado.

En ese momento comienza para Bustamante una segunda carrera; para los indígenas ha entrado en la leyenda, una leyenda que no deja de parecerse a la de la muerte de Emiliano Zapata, pero que en Perú se ubica en la larga tradición del milenarismo indígena, del retorno del Inca y de su reinado de justicia. Su cuerpo martirizado fue objeto de fenómenos sobrenaturales, como antes lo habían sido los de ambos Túpac Amaru.[14] Se dice que sus restos mortales se han conservado de un modo milagroso; y su tumba, en el cementerio de Pusi, hasta principios de este siglo fue un lugar de peregrinaje a donde los indígenas acudían a depositar pequeñas esquelas consignando las injusticias que sufrían. En 1967, los restos de Bustamante y de las 72 víctimas de la cámara de gas fueron piadosamente reunidos en una sola tumba que lleva esta enigmática inscripción: “Recuerdo del concejo para las almas del mundo. Año 1967”.[15] Cuatro años más tarde, en noviembre de 1971, el historiador Emilio Vásquez se dirigió a Pusi con el propósito de sondear la memoria colectiva de los habitantes de la comunidad.[16] Su encuesta le permitió descubrir hasta qué punto los *comuneros* de Pusi habían conservado un recuerdo exacto y fiel de Bustamante, a quien seguían dando su apodo quechua de *Mundo purikuj* (“corredor de mundo”). Los testimonios recopilados por Vázquez, especialmente sobre las circunstancias en torno a la muerte de Bustamante, estaban confirmados por documentos de archivos de los cuales los pobladores de Pusi no podían tener conocimiento alguno. Ése fue el destino *ante* y *post mortem* de Juan Bustamante.

Para comprender mejor a Bustamante, es indispensable leer y analizar los textos que dejó escritos, los cuales, desafortunadamente, son difíciles de encontrar fuera de la Biblioteca Nacional de Lima.[17] Ellos proporcionan numerosos datos sobre su vida, su psicología y sus ideas. La lectura de sus dos relatos de viaje nos muestra en primer término a un hombre sinceramente conmovido por la pobreza, ante la cual experimenta una compasión cristiana. Muchos son sus motivos de indignación: la esclavitud en Cuba y en los Estados Unidos; la sociedad inglesa plutocrática y dura para con los pobres; los cuidados que se les dispensa a los caballos del rey en Hannóver, que a él le parecen un insulto a la miseria humana. La servidumbre en el imperio de los zares lo escandaliza particularmente; pero, puesto que no carece de humor ni de pudor, hace de él una apología paradójica, dando a entender que no hay que detenerse en la forma jurídica de una realidad universal. El lector peruano debió de captar el guiño: para nuestro viajero, el súbdito del zar autócrata no está mucho más desfavorecido que el pseudociudadano indígena de la República de Perú. En sus textos, Bustamante también se presenta como un sabio: entiende las revueltas y las revoluciones, pero teme que el remedio sea peor que la enfermedad; asimismo, sabe que la igualdad completa pertenece al dominio de los sueños. Tras haber comparado la suerte de los caballos bien alimentados con la de los trabajadores famélicos, agrega con disgusto: "Y sin embargo, es necesario que el mundo vea entre la opulencia y la miseria. La igualdad de las fortunas es una cavilosidad que no puede calentar sino cabezas francesas".[18] No obstante, este sabio tomará las armas. Por lo demás, comparte con los franceses una parte de las elucubraciones *(cavilosidad)* que denuncia.

En efecto, los relatos de viaje atestiguan que, a su educación profundamente cristiana,[19] se superponen lecturas socialistas. Es probable que éstas hayan ocurrido entre el primer viaje y el segundo, tal como lo demuestra un significativo cambio de terminología: en el primer relato, maneja el viejo sintagma español de *brazo laborioso;* mientras en el segundo habla de "clase", clase media y clase obrera.[20] Bustamante confiesa haber leído *Les Mystères de Paris.* Ya hemos tenido oportunidad de mencionar la importancia que es preciso conceder en América Latina a la obra de Eugène Sue, como vector de la sensibilidad socialista y romántica.[21] Tan grande fue su influencia sobre el viajero, que éste declara haber visitado, en ocasión de su segundo periplo, los barrios bajos de la capital francesa disfrazado de obrero parisino. De hecho, a Bustamante-Rodolfo le fascina pasar detrás del decorado turístico, más allá de la superficie brillante de las sociedades que recorre, para conocer las dificultades de la vida cotidiana de las poblaciones. En todas partes visita los mercados, las escuelas, los hospitales, los orfanatos y las prisiones. En su primer libro, *Viaje al viejo mundo,* de 1845, afirma: "Pongo siempre empeño en conocer la vida de cerca, los usos y las costumbres del brazo laborioso e industrial, porque en él está el alma de la especie humana, él es el

verdadero autor de todos los goces que ella disfruta”.[22]

En *Apuntes y observaciones…*, de 1849, se pregunta:

> ¿Quién dijera que antes de examinar las riquezas de los pueblos, los prodigios de artes o ciencias […] prefiero yo descubrir el afán de la vida, el empeño que ponen al hombre sus primeras necesidades, y por consiguiente el motivo con que él responde a la naturaleza a impulso del instinto de su propia conservación?[23]

En este último pasaje, Bustamante expresa una suerte de doctrina de la sociología militante que hace pensar en la que su semicompatriota Flora Tristán formula y expone en su primer gran libro socialista, *Promenades dans Londres,* publicado en 1840.[24] Sucede que Bustamante leyó este libro, y se impregnó a tal punto de él que, con ocasión de su segundo viaje, visitó Londres con los ojos de Flora Tristán, caminando sobre sus huellas. En efecto, muchos pasajes del capítulo que consagra a la capital inglesa en sus *Apuntes y observaciones* están extraídos, palabra por palabra, de los capítulos I y II de *Promenades dans Londres.*[25] Esto no significa que Bustamante no haya visitado la ciudad, y que se haya contentado con insertar clandestinamente pasajes de Flora Tristán en su propio texto. Por el contrario, se advierte en Bustamante una simpática ingenuidad frente a ese mundo extraño que la parisiense, desde luego, no comparte: por ejemplo, su embobamiento al descubrir el telégrafo o la gran capacidad de los ómnibus londinenses. Flora tampoco se interesa, a diferencia de él, en la política inglesa en América Latina o en la máquina de guerra británica, y no sufrió los mismos percances con los cocheros de fiacre.

Para dar toda su dimensión a la influencia que Flora Tristán ejerció sobre Bustamante, es necesario considerar como muy improbable que este último no haya leído también *Les Pérégrinations d'une paria,* libro que, recordémoslo, fue víctima de un auto de fe en Arequipa y en Lima en 1840.[26] Asimismo es preciso tener en cuenta el hecho de que *Promenades dans Londres* no es una simple descripción de la situación del proletariado inglés, sino que en él se lee igualmente un análisis del papel de las asociaciones obreras y del movimiento cartista, así como un comentario de la obra y la doctrina de Robert Owen. Debido a esto, el libro de Flora Tristán fue apreciado por la mayor parte de las escuelas socialistas francesas e inglesas. Hizo de Londres, ante los ojos de todo el socialismo utópico de los años 1840, el “infierno” del capitalismo industrial que hundió a los trabajadores en los abismos de la miseria y la explotación. Ésta es exactamente la visión de Juan Bustamante.

Sin la lectura de *Promenades dans Londres,* tal vez el viajero peruano no habría proporcionado un relato tan lúcido de las jornadas del 23 al 26 de junio de 1848, de las que fue testigo en París.[27] En esta crónica que describe los sucesos día por día y hora por hora, Bustamante ostenta la imparcialidad del extranjero por encima de la refriega. Lamenta las exacciones cometidas por ambas partes, y también la disolución de los Talleres Nacionales al comienzo de la insurrección obrera. Además, acusa a todos los partidos antirrepublicanos de

haber echado leña al fuego al proporcionar subsidios a los insurrectos. Este testimonio, fechado el 10 de julio de 1848, fue escrito en caliente. Un poco más tarde, Bustamante agregó una nota para denunciar las calumnias (antropofagia, mutilaciones, envenenamientos) de que fueron objeto los obreros.[28] Su sensibilidad obrerista, ligada a sus lecturas, y su anhelo de objetividad lo condujeron finalmente a escoger su partido.

La obra indigenista

Su sensibilidad ante la injusticia, así como su conocimiento de las doctrinas, desempeñan un papel importante en su fundación de la Sociedad Amiga de los Indios, en 1866; pero mayor aún es el peso de la experiencia de un hombre del Altiplano y su desilusión engendrada por la vanidad del trabajo parlamentario como método para la defensa de los indios. A fin de constituir su asociación, puesta bajo la advocación de Bartolomé de las Casas, Bustamante se dirige a un cierto número de personalidades que se destacaban por su benevolencia respecto de los indígenas.[29] A partir de entonces, él mismo se consideró un "redentor" de los indios.[30] Quienes se le unieron en esta empresa eran o bien intelectuales de la capital, o bien militares. Figuró también un eclesiástico, Francisco de Paula González Vigil.[31] Algunos compañeros de Bustamante eran ex prefectos o subprefectos, y al igual que él habían sido despedidos o desplazados de sus cargos por haber intentado aplicar las leyes.

El primer documento producido por la sociedad revela una actitud muy paternalista hacia los indios. Les da consejos de corrección en el vestir, de higiene, escolarización de los niños y respeto hacia las autoridades, pero también les recuerda la existencia y el tenor de las leyes y los reglamentos hechos para protegerlos.[32] Paralelamente, la sociedad se dirigía también a los grandes propietarios del interior, apelando a sus "sentimientos filantrópicos" para pedirles "respetar la persona humana" de sus protegidos.[33] En términos generales, la política de la asociación se ubicaba en la perspectiva, que era la misma de Bolívar, de la instauración del salariado, en lugar de todas las formas de servidumbre heredadas de la época colonial y como medio de integración del indígena en la vida cívica de los nuevos estados.[34] Ésta tampoco era favorable a la conservación de los *ayllus* (comunidades), que consideraba como obstáculos para dicha integración.[35]

A pesar de su reformismo tímido y del descrédito que le significó la participación de su fundador en una acción armada, la Sociedad Amiga de los Indios logró llevar a los responsables de la masacre de Pusi ante los tribunales, apoyándose en el testimonio de un sobreviviente: Antonio Riveros, el ex segundo de Bustamante. A despecho del sobreseimiento con que se vieron favorecidos los criminales, la enérgica campaña de prensa

llevada a cabo por la sociedad debe ser considerada como un éxito. El “caso Bustamante” marca la entrada del indigenismo en la historia de Perú.[36]

Así pues, el personaje nos permite situar el nacimiento del indigenismo peruano en el punto de confluencia de la ideología cuarentaiochista con la larga tradición de las rebeliones milenaristas indias en los Andes. Bustamante, hijo espiritual de Flora Tristán, anuncia a González Prada y a Mariátegui, ubicándose al mismo tiempo en el linaje de los Túpac Amaru. Bustamante constituye también un encuentro entre la sociedad rural tradicional — con su mentalidad y sus estructuras comunitarias inscritas en una historia de larga duración — y una ideología alógena surgida del mundo evolutivo de las ciudades.[37] América Latina es fértil en encuentros de este género, como el zapatismo o ciertos movimientos milenaristas brasileños. En las postrimerías de los años 1980, Perú está viviendo uno de ellos, y de manera igualmente trágica entre mentalidad milenarista e ideología maoísta: nos referimos a Sendero Luminoso. La carrera y la personalidad del “redentor de los indios” son, pues, ricas en enseñanzas. De este modo, bien valía la pena intentar rescatarlo del olvido casi total en el que había caído.

[Notas]

---

[1] Las tres fuentes de información sobre la vida de Juan Bustamante son el libro de Emilio Vásquez, *La rebelión de Juan Bustamante,* Librería-Editorial Juan Mejía Baca, Lima, 1976; la introducción de Ricardo Arbulú Vargas a su antología de los relatos de viaje de Bustamante, *Viaje al antiguo mundo,* Primer Festival del Libro Puneño, Lima, 1959, y los numerosos pasajes donde habla de sí mismo en sus textos.

[2] Túpac Amaru I (Felipe Túpac Amaru), último soberano del Estado neo-inca de Vilcamba (también llamado “de Vitcos”), ejecutado en 1572. Túpac Amaru II (José Gabriel Condorcanqui), descendiente lejano del primero y jefe de la más vasta insurrección indígena en la historia de la América colonial, ejecutado en 1781.

[3] R. Arbulú Vargas, *op. cit.,* p. 9.

[4] Bustamante habla de su madre en estos términos: “Mujer de mi mismo color, pues poco o nada saqué de mi padre oriundo de la España”, R. Arbulú Vargas, *op. cit.,* p. 18.

[5] Según el testimonio de su nieta recogido por Emilio Vásquez, *op. cit.,* p. 47.

[6] *Viaje al viejo mundo, por el peruano Juan Bustamante, natural del departamento de Puno.*

Lo dedica a sus compatriotas, Imp. de José María Masías, Lima, 1845. Existe una segunda edición del mismo año, con el título de *Viaje al antiguo mundo* (mismo colofón). Bustamante es, junto con Sarmiento, uno de los pocos latinoamericanos en visitar el Viejo Mundo y relatar su viaje. En esto hacen juego con los innumerables europeos que recorrieron América Latina y dejaron relatos al respecto.

[7] He aquí su itinerario: Southampton, Londres, Southampton, El Havre, París, Bélgica, Holanda, Dinamarca, Noruega, Suecia, Rusia (San Petersburgo-Moscú-San Petersburgo), Varsovia, Berlín, París y regreso.

[8] Véase el relato de su segundo viaje: *Apuntes y observaciones civiles, políticas y religiosas con las noticias adquiridas en este segundo viaje a la Europa,* Imp. Lacrampe Son y Compañía, París, 1849, p. 457.

[9] Véase nota anterior.

[10] La esclavitud de los negros y el tributo indígena (impuesto específico pagado por los indios) fueron muchas veces abolidos y restablecidos en América del Sur a partir de su primera supresión por Bolívar.

[11] En 1864 la flota española comandada por el almirante Pinzón patrullaba mar adentro de Perú. A fin de apoyar una demanda de indemnización presentada por los españoles, se apoderó de las islas Chincha, ricas en yacimientos de guano. El presidente Pezet negoció la cesión de las islas Chincha a cambio del reconocimiento, por parte de España, de la independencia peruana.

[12] En las historias de Perú, la rebelión de Bustamante es conocida con el nombre de *rebelión* o *sublevación de Huancané.*

[13] Véanse dos manifiestos de Bustamante en Emilio Vásquez, *op. cit.,* pp. 163-168.

[14] La cabeza exhibida de Túpac Amaru I se tornaba cada día más radiante; el virrey debió hacerla enterrar. El cadáver de Túpac Amaru II resistió el descuartizamiento, y cada uno de sus miembros, por fin seccionados, fueron a parar milagrosamente en uno de los cuatro barrios del Tahuantinsuyu.

[15] La interpretación menos aventurada es que el ayuntamiento *(concejo)* de la comunidad de Pusi quiso, mediante esta inscripción, estimular la memoria de los vivos *(almas del mundo)* en cuanto al aspecto ejemplar del combate de Bustamante. La tumba no lleva su nombre ni el de sus compañeros, como si este recuerdo hubiese sido todavía tabú.

[16] Véase E. Vásquez, *op. cit.,* capítulos XV y XVI.

[17] Juan Bustamante escribió en Europa dos relatos de viaje, ya citados: *Viaje al viejo mundo* y *Apuntes y observaciones*… Conocemos el primero de ellos gracias a los amplios extractos que R. Arbulú Vargas ofrece de él en su antología, y el segundo merced al ejemplar que existe en la Biblioteca Nacional de Madrid. No pudimos tener acceso al

folleto *Ligera descripción que hace Juan Bustamante de su viaje a Carabaya y del estado actual de sus lavaderos y minerales,* Imp. Francisco Ibáñez y hermanos, Arequipa, 1850, ni tampoco a *Los indios del Perú,* Imp. J. M. Monterola, Lima, 1867 (recopilación de sus artículos indigenistas en la prensa limeña).

[18] *Apuntes y observaciones…,* p. 289.

[19] De su educación, Bustamante escribe: "Demasiado hizo, pues, mi señor padre encargándose por sí mismo de mi educación; es decir, empeñándose en fijar en mi mente todas las máximas de una religión a prueba de bomba y apoyada en los Salmos de David, tras cuyo aprendizaje me llevaba noche y día, con tal cuidado y esmero, que hasta logré estampar muchos de ellos en mi memoria", *Viaje al antiguo mundo,* cit. por E. Vásquez, *op. cit.,* p. 43.

[20] Por ejemplo, *Apuntes y observaciones…,* p. 659.

[21] Véanse, más arriba, pp. 84-85.

[22] R. Arbulú Vargas, *op. cit.,* p. 100.

[23] *Apuntes y observaciones…,* p. 220.

[24] Utilizábamos la edición establecida y comentada por F. Bédarida, La Découverte-Maspéro, París, 1983.

[25] Véanse, en particular, los pasajes referentes a la miseria, los *docks,* el *fog,* el *spleen.*

[26] Véase, más arriba, p. 47.

[27] En el apéndice de *Apuntes y observaciones…,* pp. 613-662.

[28] *Ibid.,* pp. 667-669.

[29] Véase la correspondencia entre Bustamante y estas personalidades, en E. Vásquez, *op. cit.,* pp. 156-161.

[30] En un artículo de 1866, Bustamante menciona los riesgos que corren quienes toman la defensa de los indios. Escribe: "Así ha sucedido con el señor general Vargas Machuca, que ha sido víctima de las intrigas, calumnias e injusticias de parte de esos que viven del trabajo del indio. Asimismo ha sucedido con muchas autoridades, y esto mismo sucederá conmigo. Pero, ¿qué importa? *No hay redención sin redentor* [el subrayado es nuestro], ni virtud sin sacrificio. ¡Adelante!", *Los indios del Perú,* cit. por E. Vázquez, *op. cit.,* p. 164.

[31] Nacido en 1792 y muerto en 1875, González Vigil es célebre por haber consagrado su vida a reivindicar para su país el derecho de Patronato. Fue excomulgado e interdicto, y sus libros fueron puestos en el *Index.*

[32] Véase el memorial de la sociedad "A sus amigos", en E. Vásquez, *op. cit.,* pp. 295 y ss.

[33] Véase la "invocación a los hacendados de la República", *ibid.,* pp. 196-197.

[34] Véase documentos diversos, *ibid.,* pp. 160-161.

[35] Véase el proyecto de ley presentado en septiembre de 1867 por la Sociedad Amiga de los

Indios, *ibid.,* p. 147.

[36] Todos los documentos referentes al proceso y al caso en general están reproducidos en anexo por E. Vásquez en su libro.

[37] Sobre este género de encuentros, véase P. L. Abramson, "Societés rurales traditionnelles et idéologies allogènes dans le monde méditerranéen et latino-américain", en *Iberica V*, Université de Paris-Sorbonne, París, 1985, pp. 257-265.

VI. Americanidad y romanticismo

Poco o mucho, 1848 sacudió a América Latina por entero. De todos los grandes países, sólo México y Venezuela parecen ser la excepción. Sin embargo, las elites venezolanas fueron afectadas aun cuando no hayan conocido revolución alguna. En cuanto a México, el asunto es más complejo. Totalmente abrumado por la anexión de Texas y la invasión de su territorio por los Estados Unidos, parece ajeno al contragolpe inmediato de las revoluciones europeas. Así, la fundación de un *club socialista de estudiantes,* en 1853, pasó totalmente desapercibida. No obstante, es preciso matizar el punto pues, por una parte, un poco más tarde el país se desembarazó de la dictadura del mariscal Antonio López de Santa-Anna y se lanzó, desde 1855-1857, al camino de la Reforma;[1] y por la otra, el estallido en junio de 1848, en Yucatán, de la terrible Guerra de Castas —probablemente la guerra india más larga de toda América—[2] tal vez no carezca de vínculos con la ola revolucionaria que atraviesa el Atlántico. Desde luego, esto sólo es una hipótesis, pero un testimonio de Elisée Reclus —otro exiliado cuarentaiochista— permite considerar la penetración de las ideas del ‘48 incluso en las poblaciones indígenas más aisladas: Reclus asegura haberse encontrado en 1855, en Nueva Granada, en la península de la Guajira, con indios arauacos apasionados por la cuestión social.[3] Éste es otro hecho que —unido, por ejemplo, a la insurrección militar del extremo sur de Chile, descrita por el historiador B. Vicuña Mackenna—[4] da una idea de la amplitud geográfica y social que alcanzó la penetración de las ideas del ‘48 en el Nuevo Mundo.

Un coctel ideológico

Esa amplitud no puede explicarse sin el intenso intercambio de hombres, ideas y libros entre Europa —Francia principalmente— y América, y entre los propios países latinoamericanos, alrededor de los años decisivos de 1848-1850. País por país, hemos tratado de explicar este intenso movimiento de ida y vuelta. Recordemos tan sólo los nombres de Bustamante, Bilbao, Arcos, Tandonnet, Sarmiento, Vauthier, Owen, Considérant y Flora Tristán, por no citar sino a quienes viajaron mucho; recordemos las obras de Lamartine, Eugène Sue,

Lamennais, Pierre Leroux, Louis Blanc, Proudhon y Victor Cousin, por no mencionar sino a quienes los latinoamericanos podían leer en su lengua.

De hecho, lo que llega al Nuevo Mundo es un verdadero coctel ideológico, en el que resulta difícil desenmarañar los ingredientes. Nada tiene esto de sorprendente, si se toma en cuenta la inextricable mezcolanza de ideas, teorías y tradiciones políticas que guiaba ya a la mayor parte de los actores de las revoluciones europeas. "Esas ideologías entrecruzadas —escribe Dominique Desanti— explican lo que nosotros denominamos la confusión cuarentaiochista, el traslape de las doctrinas, la tirantez entre los hombres."[5] Sin embargo, más allá de las observaciones que hemos hecho sobre tal o cual pensador, es posible identificar algunas grandes líneas directrices de esta alquimia del verbo y del pensamiento que inspira al conjunto de los cuarentaiochistas americanos.

En el corazón de la mezcolanza se encuentran, sin duda alguna, los teóricos socialistas. El más conocido de ellos parece ser Fourier, incluso por la parte más confidencial de su obra. En efecto, Abreu e Lima, Sarmiento y José María Samper Agudelo hacen referencia explícita a su teoría de las pasiones y a su reforma de las costumbres. Luego, con un mismo grado de notoriedad, figuran Victor Considérant y Pierre Leroux. La influencia de este último es más clara particularmente en el Río de la Plata, a través de los fascículos de su *Revue encyclopédique* y de *L'Encyclopédie du XIXe siècle,* mientras que la de Victor Considérant está mejor repartida sobre la superficie de América. De México a Buenos Aires, su periódico *La Démocratie pacifique* circula y divulga entre los intelectuales los aspectos políticos, industriales y falansterianos de la doctrina de Fourier. En cuanto a Saint-Simon, es tan conocido como Fourier, pero es el menos leído de los teóricos. Para completar este cuadro, agreguemos que Flora Tristán es ignorada salvo en Perú; que el nombre de Michel Chevalier sólo aparece ligado a la cuestión del canal interoceánico, y que los de Proudhon y Louis Blanc no son citados sino hasta después de 1848, cubiertos con el prestigio de la Segunda República francesa y en relación con el gran proyecto social de ésta, los Talleres Nacionales.

Alrededor de este núcleo gravitan los que Abreu e Lima denomina "los filósofos modernos": Victor Cousin y Ballanche en Brasil, Destutt de Tracy en el Río de la Plata[6] y Benjamin Constant un poco en todas partes.[7] Asociados a los teóricos socialistas, también están dos inseparables pensadores republicanos: Edgar Quinet y Jules Michelet; el novelista Eugène Sue, con su anticlericalismo y su sensibilidad obrerista; el poeta Lamartine, con su fogosidad y su prestigio político, y, finalmente, en un lugar aparte y esencial, Lamennais.

Su inspiración cristiana y social, tal como se expresa sobre todo en *Paroles d'un croyant (Palabrasde un creyente),* desempeña un papel fundamental en el comportamiento y la expresión exaltados de numerosos revolucionarios latinoamericanos. Lamennais, el sacerdote excomulgado, es sin duda el pensador que, con motivo de la efervescencia cuarentaiochista,

revitaliza la propensión original del cristianismo americano a la heterodoxia y la rebelión. En la corriente que une a los franciscanos de la conquista espiritual con la teología de la liberación y sus comunidades de base, pasando por Lacunza y los jesuitas de Paraguay, Lamennais ocupa un lugar preponderante entre el final de la Iglesia colonial y los comienzos de la Iglesia latinoamericana.

Tanto por el ejemplo de su vida como por el contenido de su obra, Lamennais transporta hasta América una de las dimensiones fundamentales del socialismo cuarentaiochista, así como de todo el movimiento romántico: el sentimiento religioso. Desde luego, los criollos provenientes de un mundo ibérico, profundamente católico, no podían permanecer insensibles a él; pero entonces este sentimiento es sostenido y exacerbado por el gran soplo libertario del romanticismo que exalta al hombre liberado de las reglas y las cortapisas. De tal manera, dicho sentimiento implica liberación de los dogmas religiosos y sólo puede expresarse fuera de las normas eclesiásticas, de ahí el anticlericalismo y las excomuniones que le responden. Atrapado en la tormenta cuarentaiochista, el hombre americano se rebela contra la herencia colonial, y por lo tanto contra la Iglesia; sin embargo, puesto que sigue siendo profundamente religioso, sólo puede vivir su rebelión como un profeta o como un mártir. Es la misión profética y el testimonio del mártir lo que el revolucionario latinoamericano retiene de Lamennais, sin duda el más auténtico y el más completo de los románticos franceses. Esto sólo fue posible gracias a la fuerza de su estilo, a eso que su biógrafo, el abate François Duine, denomina "el poder dramático de su imaginación".[8] El romanticismo revolucionario latinoamericano —en el sentido en que la palabra "romanticismo" puede designar un tipo de comportamiento político— comienza en 1848. El sacerdote bretón es uno de sus padrinos. Por las razones que acabamos de exponer, la vida y obra de Lamennais, incluso olvidadas, siguen siendo una especie de modelo, de horizonte irrebasable, en un continente al que nos sentiríamos tentados a calificar como "neolamennesiano".

Las vulgatas del socialismo utópico

Para comprender cómo pudo constituirse una verdadera cultura romántica de la utopía a mediados de siglo en América, principalmente entre los jóvenes intelectuales, es necesario tomar en cuenta la existencia, aun antes de 1848, de las vulgatas o enciclopedias del socialismo utópico. Se trata de obras que quieren describir, comparar, a veces criticar, y hacer la síntesis de las diferentes doctrinas que, por consiguiente, se hallan yuxtapuestas sobre el papel y terminan fundiéndose en un todo dentro del espíritu de los lectores. Dichas obras

fueron leídas en América Latina en francés o en español.

La primera de esas vulgatas es el libro de Louis Reybaud *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes,* al que ya nos hemos referido. Este libro de 1840, constantemente completado y retocado por su autor, conoció siete ediciones entre 1840 y 1864.[9] Presenta ya un cierto número de particularidades que vuelven a encontrarse en las obras posteriores de este género: concede un amplio lugar a la historia de la utopía literaria y habla de Platón, Tomás Moro, Campanella, Harrington, etc.; no distingue a los teóricos socialistas *stricto sensu* de los pensadores y filósofos más o menos subversivos, como Helvetius, Babeuf, Jeremy Bentham o el abate de Saint-Pierre; finalmente, consagra un capítulo especial a los movimientos comunaristas judíos o cristianos, desde los esenios hasta los jesuitas de Paraguay, pasando por los hermanos moravos, los *shakers* y las sectas anglogermánicas. En resumen, una historia de las utopías en la que América está muy presente. Aun cuando, de edición a edición, Louis Reybaud haya modificado sensiblemente, en una dirección crítica, sus opiniones sobre la utopía socialista, hay un punto que se mantiene invariable: ubica el socialismo industrial moderno de Saint-Simon, Owen y Fourier en la confluencia de las tres corrientes precedentes: literaria, filosófica y religiosa. Acerca de esto, en la conclusión de su primera parte, escribe:

> Así, nuestro siglo no tiene el privilegio de las teorías aventuradas; él sólo continúa un movimiento del que es fácil calar los orígenes y fijar la genealogía. El espíritu humano, encerrado en su prisión terrestre, siempre ha buscado una salida y ha aspirado a hacer descubrimientos en los campos de lo ideal. De ahí esas analogías, esas similitudes. La continuidad de los mismos esfuerzos sólo demuestra una cosa: la utilidad de la prosecución y la magnitud de su objeto.[10]

A nuestro juicio, no es mucho lo que la reflexión contemporánea sobre la historia del socialismo puede agregar a la perspectiva histórica general que Louis Reybaud, según sabemos, fue el primero en formular. Por lo demás, sus continuadores inmediatos la adoptaron e incluso la acentuaron.

De este modo, el fourierista François Villegardelle publica en 1846 una *Histoire des idées sociales avant la Révolution française, ou les socialistes modernes devancés et dépassés par les anciens penseurs et philosophes avec textes à l'appui.*[11] Anteriormente, había traducido a Campanella y editado a Morelly.[12] Villegardelle asigna una importancia muy grande a la vena cristiana del socialismo, cuyos orígenes investiga entre los padres griegos de la Iglesia, en la obra de San Juan Crisóstomo en particular. El otro continuador de Louis Reybaud es el médico socialista y republicano nantés Ange Guépin, fundador de cooperativas obreras, varias veces diputado y prefecto del Loira Inferior. Su obra de 1850, *Philosophie du socialisme ou étude sur les transformations dans le monde et l'humanité,*[13] es la más detallada de las vulgatas del socialismo. También es la mejor construida, pues la exposición

de las doctrinas está integrada a una perspectiva filosófica general: el socialismo, sus adelantos, e incluso sus contradicciones, responden a las exigencias fisiológicas del microcosmos humano y a las exigencias geológicas y físicas del macrocosmos terrestre y planetario.

Sin las tres obras precedentes, no podemos comprender la primera vulgata del socialismo redactada en español. Se trata de la obra de Juan Donoso Cortés, la cual se refiere expresamente a por lo menos uno de sus predecesores franceses, Louis Reybaud. Pero el punto de vista adoptado en ella es tan hostil a toda forma de utopía social y a todas las variantes del pensamiento liberal que, en realidad, constituye más bien una antivulgata, una contraenciclopedia del socialismo. Se trata del *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme,* publicado por el autor en 1851, casi simultáneamente en español y en francés.[14] En este ensayo, Donoso Cortés se muestra muy hábil en enfrentar a sus adversarios unos contra otros: las escuelas socialistas contra el liberalismo encarnado por Guizot; Proudhon, que le fascina, contra Fourier, Owen y Saint-Simon, que le repugnan; de nuevo Proudhon contra las doctrinas comunistas, y las doctrinas comunistas contra Proudhon.[15] No obstante el acento que pone sobre este último, Donoso Cortés elabora un cuadro comparativo y crítico de las teorías que combate. Su concepción maniqueísta de la historia como campo cercado donde se enfrentan el bien y el mal, su dogmatismo riguroso y su pesimismo propiamente apocalíptico no impidieron que su libro diera a conocer, a pesar suyo, las doctrinas socialistas en el mundo hispanohablante.[16]

La primera enciclopedia estrictamente latinoamericana de las doctrinas socialistas apareció en Bogotá en 1852, un año después que el libro de Donoso Cortés. Se trata de una obra anónima, cuyo larguísimo título merece ser transcrito *in extenso*: *Análisis del socialismo y exposición clara, metódica e imparcial de los principales socialistas antiguos y modernos y con especialidad de los San Simón* [sic], *Fourier, Owen, P. Leroux y Proudhon, según los mejores autores que han tratado esta materia como Reybaud, Guépin, Villegardelle,* etc.[17] En un artículo de 1960,[18] el historiador venezolano Germán Carrera Damas se interesó por esta vulgata que ya estaba a la venta en Caracas el mismo año de su aparición, y la cual, según Gastón García Cantú, circuló también en México.[19] G. Carrera Damas alega su difusión en Venezuela para demostrar el error de la historiografía tradicional, que se complació en subrayar el provincianismo y la pobreza de la lucha ideológica en ese país después de la independencia. Estamos de acuerdo con él, pues su denuncia podría aplicarse asimismo a la historiografía de otros países iberoamericanos. Por nuestra parte, deseamos más bien mostrar lo que el *Análisis del socialismo…* aporta al conocimiento del socialismo en el Nuevo Mundo y, por consiguiente, a los movimientos cuarentaiochistas latinoamericanos.

Una primera comprobación se impone. Desde su título, la obra se presenta como una

vulgata de las vulgatas, una síntesis de síntesis, puesto que invoca a quienes la precedieron en la exposición de las doctrinas: Reybaud, Guépin y Villegardelle. De hecho, más que una síntesis de los trabajos de sus predecesores, a menudo es un centón de ellos; y el autor no lo disimula. En su introducción, afirma no haber titubeado en incorporar a su texto pasajes de los mejores especialistas en el tema. "Nuestro deseo —escribe para justificarse— es dar a luz una obra útil y de ningún modo nos acosa el prurito de la originalidad."[20] Su primer capítulo, consagrado a la historia de la utopía, no es sino una traducción palabra por palabra del primer capítulo de Reybaud. Lo mismo sucede con el segundo, que trata de Saint-Simon y de los saintsimonianos. El tercero, sobre Fourier y los falansterianos, es, en cambio, un resumen del capítulo correspondiente de Reybaud, acompañado de comentarios mucho más lisonjeros que los del francés. De todas maneras, a juzgar por las partes sin duda más originales del libro —la introducción y la conclusión—, Fourier es el teórico predilecto de su autor. Contrariamente a lo que deja prever el largo título y la organización del libro de Reybaud seguida hasta aquí, el cuarto capítulo no trata de Owen, sino de Pierre Leroux.[21] Aunque inspirado por las glosas del doctor Guépin, de las que el autor traduce e intercala algunos pasajes, este largo y detallado estudio revela una lectura personal de la obra de Leroux. En él incluso se expone la teoría del *circulus* sobre el lugar del hombre en el equilibrio físico y químico de la naturaleza, y sobre el empleo de sus excrementos para la resolución de la cuestión social. En conjunto, las teorías de Leroux son consideradas "peregrinas a la par que oscuras y nebulosas".[22] Los capítulos siguientes acerca de Louis Blanc y Cabet parecen originales, pero el consagrado a François Vidal —un socialista hoy olvidado, falansteriano, teórico de las cooperativas obreras, secretario de la Comisión de Luxemburgo y autor de una enciclopedia crítica de las doctrinas económicas—[23] es una traducción del capítulo correspondiente del libro del doctor Guépin. En cuanto al último capítulo, que examina la vida y obra de Proudhon, no conocemos sus fuentes, pero el estudio es lo suficientemente crítico y preciso, e incluso hostil, para permitirnos suponer —como en el caso de Leroux— una lectura personal de Proudhon por parte del autor.[24] Este estudio es, por añadidura, de la más fresca actualidad, puesto que el autor integra en sus preocupaciones escritos de Proudhon publicados en 1849.[25]

La actualidad de la obra respecto de los sucesos del '48 constituye parte de su especificidad dentro del género de las enciclopedias del socialismo. No sólo expone las doctrinas, sino que también comenta las tentativas de su operación, razón por la cual se habla con frecuencia de Louis Blanc, de François Vidal y de los trabajos de la Comisión de Luxemburgo. Otra particularidad del *Análisis del socialismo…* es que fue escrito expresamente para uso del lector hispanoamericano.[26] Aquí se plantea la interrogante, que desafortunadamente no hemos podido resolver, acerca de quién es el autor. ¿Acaso se trata

de un prosélito hispanoamericano residente en París, deseoso de hacer conocer entre sus compatriotas la cuestión social en toda su actualidad? ¿O bien se trata de algún escribiente bilingüe que haya echado mano de un atractivo asunto: la difusión en ultramar de las doctrinas de moda? En ambos casos se explicaría la extraña originalidad del libro: haber sido impreso en París[27] y editado en Bogotá por dos casas diferentes (aquí, la edición se reduce sin duda al pedido de la obra y a su venta, lo cual parecería indicar que la publicación en Bogotá respondiera a una necesidad). Muchos argumentos hacen que, con todo y el aspecto fabricado del libro, la balanza se incline a favor de la primera hipótesis: la existencia de pasajes inéditos fuera de la introducción y de la conclusión, el buen nivel filosófico de ambos textos y la buena calidad de la lengua, a pesar de algunos galicismos.[28] En varias ocasiones, la expresión en español es más precisa y menos ampulosa que en el texto francés correspondiente. Quienquiera que haya sido su autor, el *Análisis del socialismo…* es, de todas las vulgatas conocidas y leídas en América Latina, la que tuvo un efecto político más inmediato. Sin ella no es posible comprender las frecuentes referencias de los revolucionarios de Nueva Granada a Fourier, Cabet, Louis Blanc y Proudhon.[29] Es, además, la más completa y responde, en la medida de lo posible, a los objetivos de imparcialidad y método que se propuso el autor.

En Venezuela, que bajo la presidencia del liberal José Tadeo Monagas no sufrió trastornos revolucionarios, la influencia del *Análisis del socialismo…* se hizo sentir en el rico debate de ideas que animó los cenáculos intelectuales hasta 1857, fecha del derrocamiento de Monagas y comienzo de una larga guerra civil. El libro de Ramón Ramírez, *El cristianismo y la libertad: ensayo sobre la civilización americana,* publicado en 1855 en Caracas,[30] resume de manera original las inquietudes de los jóvenes letrados venezolanos de la época, y lleva la huella de una cuidadosa lectura de la vulgata de Bogotá. Esta obra también contribuye a la propagación de la utopía social. Sin embargo, no es propiamente una enciclopedia del socialismo, a pesar de su extenso capítulo V, intitulado “Examen del socialismo”, que es un resumen del *Análisis del socialismo…*, y de sus frecuentes citas del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* de Donoso Cortés.[31] Se trata más bien de un tratado filosófico destinado a comprobar que el cristianismo, injertado sobre el tronco americano, tiene la solución a todos los problemas políticos y sociales.

En el centro de las convicciones de Ramón Ramírez, hay una concepción personal de la religión cristiana, que se ubica a igual distancia del evangelismo revolucionario de Lamennais —cuyos escritos conoce sin duda— y de las fulminaciones vaticanas inspiradas por Donoso Cortés contra el liberalismo y el socialismo.[32] “No se juzgue el cristianismo por las doctrinas de Donoso Cortés y de Maistre —escribe Ramírez—, júzguesele por las de San Agustín y Santo Tomás.”[33] El autor considera el socialismo con indulgencia y subraya la necesidad de

la utopía, pero piensa, como Donoso Cortés, que estas doctrinas conducen indefectiblemente al comunismo estatal e inhumano. Es favorable a la democracia, pero subraya la demagogia implícita en los principios franceses de libertad e igualdad. Según Ramírez, sólo el cristianismo combina la exigencia de fraternidad entre los hombres con la libertad del individuo. Además, es al hombre americano a quien le corresponde consumar ese cristianismo: "La obra encargada a las generaciones que pueblan la América no es otra que la de lograr el completo triunfo del cristianismo".[34] En efecto, Ramón Ramírez repite en varias ocasiones la vieja cantilena providencialista acerca del papel de América en la salvación de la humanidad, pues piensa que el Viejo Mundo está definitivamente pervertido por el materialismo y el maquinismo, los cuales llevan a la rastra la miseria, el infortunio y el pecado. Las máquinas de la civilización industrial son trampas, porque desplazan la noción de progreso del mundo del espíritu hacia el de la materia. Denuncia incluso los efectos perversos de las innovaciones técnicas, como el ferrocarril y el telégrafo, las cuales en el momento en que escribe aún no han llegado a Caracas. Vislumbra que, algún día, la navegación aérea llevará el delirio de velocidad a su paroxismo.[35] Sobre este punto, las posiciones de Ramón Ramírez se acercan a las que Francisco Bilbao expresaría en 1864 en *El Evangelio americano.*[36] Ellas demuestran, como todo el libro, que Caracas vive la actualidad europea y que, de este modo, no podía mantenerse totalmente fuera del alcance de las ideas cuarentaiochistas. A pesar de sus contradicciones, *El cristianismo y la libertad* atestigua la intensidad y profundidad de los debates ideológicos en Venezuela entre 1848 y 1857.

El libro de Ramón Ramírez presenta algunas semejanzas con otra enciclopedia del socialismo, *O Socialismo,* del general Abreu e Lima, que ya hemos estudiado.[37] Estas dos obras exactamente contemporáneas —recordemos que *O Socialismo* apareció en Recife en 1852— ponen fin a aquel linaje de vulgatas que desempeña un papel importante en la difusión del socialismo utópico en América. Sin duda alguna, el punto de vista de ambos autores es diferente: el venezolano se ubica de manera crítica, aunque con indulgencia, en el exterior del socialismo; el brasileño presume de ser socialista, pero del socialismo da una definición amplia que engloba todos los progresos intelectuales, políticos y sociales de la humanidad. No obstante, ambos libros comparten entre sí, y con el conjunto de los que hemos comentado, una triple perspectiva cristiana, americana y providencialista[38] que ya era la del fundador del género, Louis Reybaud.

Allí tenemos, sin duda, la clave de la influencia de las vulgatas. Haciendo resaltar tanto las divergencias como las coincidencias, brindan un conocimiento de conjunto de las doctrinas cuarentaiochistas y favorecen la reproducción del modelo europeo; pero al enraizar el socialismo en la historia —congénitamente americana— de la utopía, centuplican su eficacia política en el Nuevo Mundo. Las teorías que estas vulgatas describen, preconizan o

eventualmente critican, no son realmente ajenas a la historia social y religiosa de los países iberoamericanos; no pueden escandalizar verdaderamente a los intelectuales latinoamericanos, y ésta es la razón por la cual esas ideas se adaptan de un modo natural al terreno. Cuando Juan Bustamante se considera a sí mismo como el redentor de los indios, cuando Francisco Bilbao reflexiona sobre la contribución de los indígenas al advenimiento del "hombre integral",[39] París, sus clubes, sus obreros y sus barricadas quedan relegados al olvido.

No obstante, sin la Revolución parisiense, es lícito creer que ninguna otra revolución hubiera existido, ni en el Viejo ni en el Nuevo Mundo. En realidad, el socialismo americano y sus revoluciones participan de la paradoja más profunda del movimiento romántico: un movimiento que, en cualquier lugar, busca y hunde sus raíces en el pasado nacional y que, en cualquier lugar, y en el mundo ibérico en particular, se manifiesta como un producto de importación. Ser indígena y extranjero, ¿no es, acaso, la paradoja misma de los criollos y, mucho más que eso, la de todas las corrientes que atraviesan la historia intelectual, espiritual y literaria de América Latina?

[Notas]

---

[1] 1855, Revolución de Ayutla; 1856, Ley Lerdo de Tejada sobre las desamortizaciones de los bienes de las comunidades civiles y eclesiásticas; 1857, Constitución liberal ubicada bajo la advocación de los derechos del hombre y del ciudadano.

[2] Esta "guerra de las razas" no concluyó sino hasta 1901. A pesar de su nombre, puso a indios mayas hispanizados contra indígenas no hispanizados. Al respecto, véase el testimonio del arqueólogo francés Désiré Charnay, que se encontró con ella varias veces, en *Le Mexique, 1858-1861: souvenirs et impressions de voyage,* Ed. du Griot, París, 1987, pp. 43 y 192-193.

[3] En su *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte-Marthe,* Hachette, París, 1861, p. 278, Elisée Reclus escribe: "Es así como los sucesos de 1848 tuvieron su repercusión hasta en las montañas de la Sierra Nevada, y muchos indios que ignoraban el nombre de Francia se apasionaron hasta el frenesí por cuestiones que ella había provocado". Acerca de la visión un tanto utópica sobre el Nuevo Mundo del a la postre geógrafo y militante anarquista, pueden consultar los siguientes trabajos: Pierre-Luc Abramson, "L'Espérance américaine

d'Elisée Reclus", en *Mélanges offerts à Maurice Molho,* Ed. hispaniques, París, 1988, vol. II, pp. 231-238, y Pierre Usselmann, "Colonisation et utopie: à propos du *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte-Marthe d'Elisée Reclus",* en *La Nature américaine en débat: identités, représentations, idéologies,* Presses Universitaires de Bordeaux, 1991, pp. 85-95.

[4] Véase, más arriba, p. 99.

[5] En *Les Socialistes de l'utopie,* Payot, París, 1970, p. 15.

[6] Aunque hoy olvidada, la obra filosófica, materialista y sensualista de Antoine-Claude Destutt de Tracy parece haber sido bastante conocida en América, por lo menos en los Estados Unidos, donde el propio presidente Jefferson se encargó de traducirla y divulgarla. En América Latina, es citada por Abreu e Lima y por Alberdi, y sus *Éléments d'idéologie* fueron traducidos en 1830 en Caracas, y en 1837 por el "saintsimoniano" de Montevideo, Andrés Lamas. Véanse los *Escritos selectos del doctor don Andrés Lamas*, Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, Montevideo, 1922, p. XIX.

[7] Es preciso insistir en la influencia en América Latina del pensamiento político de Benjamin Constant, particularmente en el dominio del derecho constitucional. Su prestigio como redactor del *Acte additionel aux constitutions de l'Empire* y como autor del *Cours de politique constitutionnelle* (1818-1820) le permite inspirar directamente la redacción de la Constitución imperial brasileña de 1824. Su pensamiento también fue el origen de la Constitución argentina unitaria de 1826, a través de su discípulo Bernardino Rivadavia; y, más tarde, de la Constitución peruana, llamada "civilista", de 1860. Todas las constituciones inspiradas por los escritos de Benjamin Constant son liberales y centralizadoras, aun cuando incorporen algunos elementos superficiales de federalismo.

[8] *Lamennais: sa vie, ses idées, ses ouvrages d'après les sources imprimées et les documents inédits,* Garnier, París, 1922, p. 357.

[9] La primera edición fue hecha en 1840 por la casa Guillaumin et Cie., París. En nuestro caso, hemos utilizado la sexta edición en 2 volúmenes, de 1856, mismo editor. Existe una edición reciente en la colección Ressources de la casa Slatkine, París-Ginebra, 1979. Louis Reybaud también publicó, en 1846, una novela satírica que logró cierto éxito y que fue traducida al espa-ñol: *Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale*, Dubochet, Le Chevalier et Cie., París. Las primeras ediciones francesas están acompañadas de maliciosas ilustraciones realizadas por Grandville, cuyos personajes tienen la cabeza de Balzac, Teófilo Gauthier, George Sand, etcétera.

[10] Vol. I, pp. 70-71 (edición de 1856). En su tesis *Les Idées de la "Réforma" au Mexique (1855-1861)*, Universidad de Lille, 1982, p. 656, Jacqueline Covo señala que la obra de Reybaud se hallaba a la venta en México.

[11] Guarn, París, 1846.

[12] Tommaso Campanella, *La Cité du soleil ou idée d'une république philosophique,* París, 1840 (sin mención de editorial), y Morelly, *Code de la nature, augmenté de fragments importants de la Basiliade,* París, 1841 (sin mención de editorial). F. Villegardelle publicó, por otra parte, algunas obras de propaganda fourierista.

[13] G. Sandré, París, 1850. El doctor Guépin también es el autor de *Le Socialisme expliqué aux enfants du peuple,* G. Sandré, París, 1851, así como de diversas obras de medicina e historia local.

[14] Publicado en Madrid en mayo de 1851 con el título de *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*, Imp. de "La Publicidad", y, en junio del mismo año, en París, por las oficinas de la Bibliothèque nouvelle. Esta Biblioteca Nueva era dirigida por el famoso periodista católico Louis Veuillot y, al parecer, fue a pedido suyo que Donoso Cortés redactó su libro. Poco apreciado en España, tuvo en cambio mucho éxito en París y en los medios conservadores de los países que fueron escenario de una revolución en 1848. Sobre las circunstancias de la publicación de la obra, sus diversas traducciones y el eco que obtuvo, véase la introducción de André Coyné a la *Lettre au cardinal Fornari,* de Donoso Cortés, L'Age de l'homme, Lausana, 1989, pp. 45-51.

[15] Más arriba, pp. 36-37, hemos señalado que no era imposible que Donoso Cortés hubiera conocido la polémica que opuso a Marx y Proudhon en 1847. Donoso utiliza argumentos de Marx contra este último, especialmente en la p. 346, cuando lo acusa de "catolicismo latente y de moderantismo secreto". Recordemos también que *Misère de la philosophie* es la única obra de Marx publicada en París directamente en francés, lo cual en la práctica hace de ella el único texto de Marx y Engels accesible a los hispanohablantes, antes de la primera traducción al español del *Manifeste du parti communiste,* en Madrid en 1886, según el *Manual del librero hispanoamericano;* o en 1871-1872, por Paul Lafargue, según Manuel Tuñón de Lara en su *España del siglo XIX*, Ed. Laia, Barcelona, 1974, pp. 225-226.

[16] Véase el artículo "Donoso Cortés" en el *Manual* de Palau y Dulcet.

[17] Publicado por la Librería de S. Simonot.

[18] "Para la historia de los orígenes del socialismo en Venezuela", en *Cultura Universitaria,* Universidad Central de Venezuela, enero-junio de 1960, pp. 55-71.

[19] G. García Cantú, *op. cit. (El socialismo en México…),* pp. 176-177. El autor no da fecha precisa, pero, según él, la aparición del *Análisis del socialismo…* en México es anterior a 1861, fecha de la publicación de la *Cartilla socialista* de Plotino C. Rhodakanaty. Sobre este último, véase el cap. II de la tercera parte. Por lo demás, en esa misma obra, pp. 151-152, G. García Cantú cita una carta de un terrateniente de Aguascalientes que protesta

contra un proyecto de ley agraria. Esta carta, de septiembre de 1860, que pasa revista a las doctrinas socialistas, de Campanella a Cabet, parece inspirada en la lectura de la vulgata de Bogotá.

[20] Pp. XII y XIII.

[21] Curiosamente, en ninguna parte el libro se refiere a Owen.

[22] P. 191.

[23] *De la répartition des richesses ou de la justice distributive en économie sociale,* Capelle, París, 1846.

[24] Lectura hecha en francés. Recordemos que las primeras traducciones de Proudhon al español, por Pi y Margall, son de 1868. Para la hostilidad del autor con respecto a ciertas posiciones conservadoras de Proudhon, véanse pp. 265 y ss.

[25] Véase su bibliografía de Proudhon, p. 238.

[26] Introducción, pp. XII-XIII.

[27] Imp. de J. Claye et Cie., 7 rue Saint-Benoît.

[28] Por ejemplo, p. 185, la expresión "phase de dissolution" (fase de disolución), que se repite a menudo bajo la pluma de Pierre Leroux, se traduce como "faz de disolución" (¡rostro de disolución!).

[29] Véanse, más arriba, pp. 83-84.

[30] Imp. de V. Espinal.

[31] Nos fue imposible conseguir la obra de R. Ramírez. Sólo la conocemos a través de los comentarios y extractos que ofrece Germán Carrera Damas en su ensayo "El debate sobre cristianismo, socialismo y comunismo en Venezuela, en 1855", incluido en su libro *Temas de historia social y de las ideas,* Ed. de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1969, pp. 139-165.

[32] Bajo el pontificado de Pío IX (1846-1878), no hubo menos de cinco textos para condenar todas las formas de socialismo y de liberalismo: 9 de noviembre de 1846, encíclica *Qui pluribus;* 20 de abril de 1849, encíclica *Quibus quantisque;* 8 de diciembre de 1849, encíclica *Nostis et nobiscum.* En 1852, Donoso Cortés, a consecuencia de la repercusión de su *Ensayo* es consultado por el Vaticano en calidad de experto sobre los "errores contemporáneos". Él responde en su *Lettre au cardinal Forniari,* ya citada. Estas condenas hallarán su forma definitiva el 8 de diciembre de 1864, con la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* que la acompaña.

[33] Citado por G. Carrera Damas, p. 153, n. 8.

[34] *Ibid.,* p. 144.

[35] *Ibid.,* pp. 146-147. La primera línea telegráfica venezolana, entre Caracas y La Guaira, fue inaugurada en mayo de 1856, y el primer ramal ferroviario, entre Puerto Cabello y

San Felipe, en enero de 1858.

[36] Véanse, más arriba, pp. 113-114.

[37] En el capítulo consagrado a la Revolución brasileña, pp. 249-257.

[38] El *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* de Donoso Cortés sólo constituye una excepción parcial: la perspectiva cristiana está presente en él bajo las especies del tradicionalismo católico, y el providencialismo bajo las del catastrofismo: el socialismo es un azote de Dios, una oportuna calamidad.

[39] Véanse, más arriba, pp. 114 y 181.

Tercera Parte

Las experiencias comunitarias

El Padre eterno reveló a su hijo bienamado sus designios sobre la América: Él le preparaba al género humano, en esta parte del mundo, una renovación de existencia.
Chateaubriand, *Les Natchez*

Prólogo

Nuestra tentativa de explicar la historia de las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX quedaría incompleta si no nos interesáramos en los impacientes, en aquellos que, sobre el terreno, quisieron realizar sus sueños. Estos impacientes fueron casi siempre individuos decepcionados del Viejo Mundo, pocas veces americanos. Sin embargo, su amargura y su anhelo de mejorar no los impulsó hacia una búsqueda egoísta de la felicidad. Quisieron construirla para muchos y hacer de su aventura un experimento que pudiera ser útil al rescate de toda la humanidad que sufría. Por las razones que no hemos dejado de exponer, el lugar de la felicidad, la tierra prometida para su realización, sólo podía ser el Nuevo Mundo; y la América del siglo XIX se prestaba a ello, tanto más que el tropismo occidental de los buscadores de esperanza coincidió con la voluntad política de los estados latinoamericanos: poblar los vastos desiertos de su territorio.[1]

Esta obsesión, definitivamente formulada para Argentina por Alberdi bajo la forma de su célebre máxima "en Argentina, gobernar es poblar",[2] sólo se explica porque esos gobiernos formados por criollos no consideraban a los indígenas, en conjunto, como hombres susceptibles de convertirse en ciudadanos. Hay, desde luego, muchos matices entre quienes preconizan el mestizaje y quienes exaltan el genocidio, pero todos ellos estaban empeñados en el emblanquecimiento de América; de ahí su interés, e incluso su solícita atención, por los buscadores de esperanza. Se verá al emperador de Brasil conceder tierras a una comunidad que quería instaurar la unión libre y la promiscuidad sexual.

Al participar en una política de inmigración, a veces hasta constituir la vanguardia de ella —como en Paraguay—, nuestros buscadores de esperanza restablecían una ambigüedad instalada en los orígenes mismos de la utopía: la de los términos "colonia" y "colonización". ¿Qué es un colono?, ¿qué es el miembro de una colonia? ¿Un pionero o un colonizador? El propio creador del término "utopía", Tomás Moro, ¿no escribió lo siguiente?:

> La guerra más justa y más razonable es la que se le declara a un pueblo que posee inmensos terrenos yermos y los conserva sumidos en el vacío y la nada, sobre todo cuando ese pueblo impide su posesión y uso a quienes acuden a labrarlos para obtener de ellos su sustento, guiados por el derecho imprescriptible de la naturaleza.[3]

Este vínculo entre utopía y colonización aún es perceptible en el siglo XIX en el destino

individual de algunos cuarentaiochistas, como el proudhoniano Alexis Peyret, quien finalizará su carrera en Argentina como "inspector del gobierno para las colonias de población francesa", o el saintsimoniano Charles Reybaud —hermano de Louis, autor de los *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*—, quien, bajo el Segundo Imperio, será "agente colonial del gobierno brasileño" en París.

Ésta es la razón por la cual, aun cuando hombres generosos —como Elisée Reclus en el momento de su tentativa de instalación en Colombia— hayan soñado con unir pacíficamente al buen colono con el buen salvaje,[4] las relaciones entre los colonos de las comunidades y los nativos estuvieron marcadas por la indiferencia y hasta por la hostilidad. En el Río de la Plata, por su sola presencia, coadyuvaron en la empresa de erradicar las poblaciones nómadas de la pampa. Aunque generadas por la profunda corriente de la utopía americana, y no obstante ocupar un lugar dentro del vasto movimiento de la emigración europea, las comunidades utópicas siguieron siendo —salvo en México— frágiles y transitorias superestructuras, asentadas en una realidad indígena que les era profundamente extraña.

El otro factor que, a nuestro juicio, facilitó la eclosión de algunas tentativas comunitarias compete a la psicología colectiva de las elites criollas. Nos referimos a su complejo de inferioridad histórica. En el siglo XIX, el criollo, que acaba de conquistar su dignidad política a través de las luchas por la independencia, no sabía qué hacer con su pasado, cuyos actores estaban devaluados: demasiados indios, demasiados españoles. Su historia le parece poco lucida, pues resulta difícil ajustarla a las historiografías europeas, generalmente basadas en la construcción progresiva, tranquilizadora y envidiable de la unicidad del pueblo, de la raza o de la nación. De ahí que, para asumir mejor su historia, los criollos se evadieran en la utopía, indianista del pasado o socialista del porvenir. Esta circunstancia psíquica es un elemento que explica la apertura de los intelectuales a las ideas socialistas, cuyas consecuencias revolucionarias acabamos de estudiar. Asimismo, permite entender mejor la acogida brindada por gobiernos establecidos a experimentos comunitarios subversivos.

Estos experimentos son muy diversos. Se dotaron de constituciones variadas, que van de la simple cooperativa al comunismo integral. Por otra parte, de un extremo al otro del siglo, su inspiración ideológica pasó del igualitarismo jacobino de Gracchus Babeuf al reformismo industrial del economista Théodore Hertzka. Lo único que tienen en común es la esperanza. De los 12 experimentos que hemos detectado en América Latina,[5] estudiaremos sucesivamente cinco, representativos de dos grandes venas utopistas que irrigan el siglo XIX: la francesa y la anglosajona. Estos cinco experimentos son también aquellos sobre los cuales se dispone, en Europa, de material documental contemporáneo y de testimonios de sus propios actores. Elaboraremos a continuación un cuadro recapitulativo del conjunto de experimentos procurando sacar algunas conclusiones.

[1] Accesoriamente, los gobiernos europeos no veían con disgusto la partida de obreros desempleados y agitadores hacia América. Véase, por ejemplo, el opúsculo del polemista antisocialista Charles Droulers, *Socialisme et colonisation: une colonie socialiste au Paraguay, la "Nouvelle Australie"*, Imp. de La Vérité – Louis Trémaux, París, 1895, p. 12.

[2] *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina,* Ed. Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1966, p. 178.

[3] *L'Utopie*, Ed. Sociales, París, 1978, p. 131.

[4] Según la expresión de Béatrice Giblin, en su artículo "Elisée Reclus et les colonisations", en *Hérodote*, núm. 22, tercer trimestre de 1981, p. 57.

[5] Excluimos de nuestra cuenta los experimentos posiblemente llevados a cabo en las Antillas, todavía españolas hasta finales del siglo; las comunidades formadas por las sectas puritanas anglogermánicas en América Latina, particularmente los menonitas del norte de México y de Paraguay, y las colonias de población sin ambiciones políticas o sociales. Véanse más adelante, en anexo, la lista y las principales características de los 12 experimentos comunitarios que hemos encontrado.

I. Los falansterios de Santa Catarina

El llamado del "Nuevo Mundo"

En 1840, los fourieristas franceses volvieron por primera vez la vista hacia el Nuevo Mundo para intentar introducir en la realidad las enseñanzas del maestro. Anteriormente, habían presenciado el fracaso del primer falansterio francés de Condé-sur-Vesgres. Además, en general, ellos mismos habían participado en tentativas más modestas de reformas económicas y sociales, que habían prosperado muy poco. Imputaron todos estos fracasos a los pesados lastres del Viejo Mundo y dirigieron su mirada hacia el Nuevo.

El 21 de enero de 1840, un periódico falansteriano de revelador título, *Le Nouveau Monde,* dirigido por el fourierista polaco Jean Czynski, publicó una proclama en favor de la creación inmediata de experimentos societarios. Por las razones que acabamos de señalar, la idea estaba entonces en el aire. Es probable que esta perspectiva ya hubiera incitado a Tandonnet, en 1839, a aceptar un puesto de agente comercial en Montevideo. En 1840, después de la proclama lanzada por *Le Nouveau Monde,* se formaron tres grupos "realizadores" o "de tránsito": uno en torno a Jean Czynski, para establecer en Texas una comunidad fourierista, proyecto que abortó a pesar del viaje exploratorio realizado por este último en 1841-1843; otro en torno a la fourierista belga Zoé Gatti de Gamond y al inglés Arthur Young, para fundar un experimento societario en Citeaux, lugar emblemático de la vida comunitaria; y, finalmente, un tercero en torno a uno de los signatarios de la proclama, Michel Derrion, para crear un falansterio en Brasil. Michel Derrion se alió con el doctor Benoît-Jules Mure y fundó la Unión Industrial. El objetivo de esta asociación era el establecimiento de un falansterio sobre la costa de la provincia de Santa Catarina, al sur de Brasil. De los tres grupos, la Unión Industrial fue el más activo y el único que estuvo a punto de materializar su sueño. Estaba dirigido por fourieristas de Lyon, y la mayoría de sus miembros era originaria de esa ciudad.

Michel Derrion y el doctor Mure: la juventud de los fundadores

La biografía de ambos fundadores es relativamente conocida, en especial merced a los trabajos de Jean Gaumont.[1] Michel Derrion nació en Lyon en 1803, en el seno de una rica familia dedicada a la industria de la seda. Muy de acuerdo con el hecho de ser hijo de un fabricante, al principio fue saintsimoniano. Al parecer, respaldó con su propio dinero la extravagante expedición de los Compañeros de la Mujer que, bajo la dirección de Émile Barrault, partió en 1833 de Lyon con rumbo al Oriente, en busca de la Madre Universal.[2] Al año siguiente, profundamente conmovido por la miseria de los tejedores de seda que en dos ocasiones, en 1831 y en abril de 1834, se habían sublevado, Michel Derrion propuso una solución personal al problema social, bajo la forma de un folleto titulado *Constitution de l'industrie ou organisation pacifique du commerce et du travail ou tentative d'un fabricant de Lyon pour terminer d'une manière définitive la tourmente sociale*.[3] Declara haber terminado la obra "bajo el estruendo de las descargas de fusilería".[4] Su proyecto de reforma económica y social se basaba en las cooperativas de producción y de consumo que, gracias a su competitividad y a la virtud del ejemplo, poco a poco irían arruinando y absorbiendo a todas las empresas capitalistas privadas. Puesto que el autor era ante todo un hombre de acción, proponía poner en marcha de inmediato la primera cooperativa. Su folleto concluye con una hoja de suscripción donde su nombre figura, a la cabeza de una rúbrica aún vacía, como el del primero de los suscriptores. Por un momento, el plan reformista de Michel Derrion pareció tener éxito. Con los capitales conseguidos mediante su petición, fundó una cadena de tiendas cooperativas dedicadas a la venta de abarrotes que llevaban el letrero de "Comercio veraz y social". Ubicó junto a él, para dirigir la empresa, a un ex tejedor de seda sublevado en 1831, Joseph Reynier. El éxito de los seis establecimientos que lograron abrir suscitó la envidia de los competidores, así como los estorbos administrativos y policiales de quienes veían en los estatutos originales de la sociedad Derrion y Cía. una amenaza para el orden social.[5] Se desalentó a la clientela por todos los medios y, en 1838, con el advenimiento de la crisis económica, la empresa quebró. Derrion perdió su fortuna.

Entre tanto, hacia 1836, Michel Derrion se había convertido al fourierismo, tal como lo indica el nombre que había escogido para su cooperativa. En la jerga falansteriana, el comercio "veraz" de los armonianos se opone al comercio "falaz" de los civilizados. Después de su conversión, se había incorporado al grupo fourierista que gravitaba en torno del boletín *Correspondance harmonienne*. Esta publicación reunía a quienes, en Lyon, rechazaban la hegemonía de Victor Considérant sobre el movimiento fourierista y lo acusaban de monopolizar el legado del maestro para teñirlo fuertemente con los colores republicanos.

Muy naturalmente, tras sus reveses de fortuna que lo condujeron a abandonar Lyon con destino a París, Michel Derrion conoció a Jean Czynski, quien libraba en la capital el mismo combate contra los partidarios de Victor Considérant. Al principio, éstos habían estado

agrupados en torno a *La Phalange*, antes de estarlo en torno a *La Démocratie pacifique*;[6] Jean Czynski, por su parte, dirigía *Le Nouveau Monde,* órgano bimensual y luego trimensual de la Unión Armoniana. En esta asociación, se cultivaba más vigorosamente que en Lyon la idea de que era necesario pasar de inmediato al terreno del "garantismo", a la fase de la experimentación, intermediaria entre la civilización y la armonía. Apenas llegado a París, Michel Derrion reincidió y se convirtió en el alma de una empresa de "panadería veraz". Paralelamente, por invitación de Jean Czynski, colaboró en *Le Nouveau Monde*. Entonces conoció a otro lionés que acababa de regresar de una estancia en Palermo y escribía en ese periódico: el doctor Mure.

Benoît-Jules Mure nació en Lyon el 4 de mayo de 1809. Provenía de una familia consagrada a la industria de la seda.[7] Su adolescencia estuvo marcada por la tisis, de la que fue curado por un célebre médico homeópata italiano que ejercía en Lyon, el doctor Guidi. Indudablemente, esa enfermedad determinó su gusto por los países cálidos. En cuanto a su curación, fue el origen de su vocación. Mure se convirtió en médico homeópata, y tanto la defensa como la ilustración del método hahnemanniano constituyeron para él, durante toda su vida, un verdadero apostolado. Pero éste no fue el único, pues, en su caso, al proselitismo homeopático se agregó la militancia fourierista. Ni su discípula Sophie Liet[8] ni Jean Gaumont informan sobre los orígenes de la conversión del doctor Mure a las ideas armonianas. Fue quizás el fruto de un encuentro con ex saintsimonianos lioneses pasados al fourierismo. Lo cierto es que en 1837 se lo ubica en Palermo, donde abre un dispensario homeopático y difunde la doctrina fourierista. Allí fundó el primer, y tal vez único, periódico falansteriano de Italia, *L'Attrazione*.[9] Más tarde, al regresar a Francia, en una carta publicada el 31 de octubre de 1839 en *Correspondance harmonienne*, se jactó de haber introducido en Sicilia la "ciencia societaria". Al instalarse en París, durante ese año abrió un instituto homeopático, cuya finalidad era más misionera que terapéutica, así como un centro de hidroterapia. Al mismo tiempo, entró en relación con Jean Czynski, quien lo atrajo a compartir sus posiciones hostiles respecto de Victor Considérant y lo invitó a colaborar en *Le Nouveau Monde*. Mure aceptó, y su nombre apareció por primera vez el 1º de noviembre de 1839 como miembro del consejo de redacción. Es así como conoció a Michel Derrion y se halló, tras la famosa proclama que también firmó, a la cabeza de la Unión Industrial.

La Unión Industrial y su escisión

Aquí se plantea la pregunta de por qué la Unión Industrial puso sus miras en Brasil. Jean Gaumont atribuye esta elección al doctor Mure, lo cual parece confirmarse por el hecho de

que fue él quien se adelantó, en noviembre de 1840, a fin de preparar el arribo de los falansterianos. Gaumont agrega que Mure conocía a Tandonnet, y que la influencia de éste sobre Mure explica su elección en favor de Brasil.[10] Se trata de una hipótesis en cuyo beneficio Jean Gaumont no produce documento alguno. Tal vez pudiera pensarse también en una relación de negocios establecida entre fabricantes lioneses y comerciantes bordeleses. En cuanto al hecho de que en 1840 Tandonnet no se hallaba en Brasil sino en Montevideo, no constituye un argumento que pueda oponerse a esa hipótesis. En efecto, los vínculos entre Montevideo y Brasil eran estrechos y ya hemos comprobado —al conocer los destinos de Tandonnet, Garibaldi o el barón de Mauá— la imbricación de las historias de las utopías sociales en la costa atlántica de América del Sur.[11] La historia de los falansterianos de la provincia de Santa Catarina es una comprobación más de aquello, especialmente por el hecho de que, en los primeros meses de 1842, una militante fourierista abandonó la sitiada ciudad de Montevideo para incorporarse al falansterio del doctor Mure en Brasil. Por otra parte, esa mujer conocía bien a Tandonnet. Así pues, consideramos que existe un buen conjunto de elementos para confirmar la hipótesis de Jean Gaumont.

Tras haber presentado los estatutos de la Unión Industrial ante el cónsul de Brasil en París, el 21 de septiembre de 1840, el doctor Mure se embarcó con rumbo a Río de Janeiro. Desde su llegada en diciembre del mismo año, se puso a ejercer su arte. Al mismo tiempo, se lanzó a realizar múltiples trámites ante la administración imperial, a fin de obtener una concesión de tierras para llevar a cabo el experimento salvador. Favorecido por su doble prestigio de filántropo generoso y de sabio experimentado,[12] supo sacar provecho del deseo del gobierno brasileño de poblar el sur del país, a fin de paliar las pérdidas demográficas causadas por las guerras contra Argentina y por la rebelión de los *farrapos*.[13] Al parecer, Mure obtuvo bastante pronto una doble concesión de tierras en la provincia de Santa Catarina. Una de ellas en la isla de Santa Catarina, no lejos de Nossa Senhora do Desterro —hoy Florianópolis—, capital de la provincia; y la otra un poco más al norte, sobre la costa, en una península frente a la isla de São Francisco: la península del Sahy. El clima relativamente templado de Santa Catarina debió de regocijar al doctor Mure, quien siempre asignaba una gran importancia a la higiene y salud de sus falansterianos.[14] Ya en esta época supo despertar en el presidente de la provincia, el coronel Oliveira, una benévola simpatía hacia su proyecto comunitario.

Por su parte, los miembros de la Unión Industrial que habían permanecido en Francia, bajo la dirección de Michel Derrion y de su antiguo socio Joseph Reynier —a quienes se les había unido un tal doctor Arnaud—,[15] reclutaban activamente a los futuros colonos, según las leyes armónicas de la doctrina societaria. Fue principalmente Joseph Reynier, hombre muy activo y prestigioso en los medios obreros y socialistas de la región lionesa, quien supo

reunir, en la proporción adecuada, los oficios necesarios para crear la vida en un falansterio. Un total de 110 personas, entre hombres, mujeres y niños, constituyeron el primer convoy, vanguardia del primer falansterio en el Nuevo Mundo. Congregado en París en septiembre de 1841, el grupo se encaminó hacia El Havre, pero no sin antes haber realizado una peregrinación a la tumba de Fourier, en el cementerio de Montmartre;[16] y el 11 de octubre, con Michel Derrion a la cabeza, se embarcó en la barca *La Caroline* con destino a Río de Janeiro. No es difícil imaginar el entusiasmo de estos aventureros pacíficos cuando partían hacia la Tierra de Promisión del Nuevo Mundo. Cantos y poemas de esperanza, desbordantes de fervor religioso, fueron interpretados en esa ocasión. "Un verdadero romanticismo obrero y social, religioso y fraternalista, parece brotar y exaltarse ante la evocación de este redescubrimiento del Nuevo Mundo, ante esta visión maravillosa, ante este espejismo de la Tierra de América", escribe Jean Gaumont al evocar la emoción de la partida.[17]

La llegada del grupo a Río, donde lo esperaba el doctor Mure, también fue un momento de gran entusiasmo. Los colonos fueron recibidos por el emperador.[18] Sin embargo, aun antes de su partida hacia el sur, hacia la "tierra de las realizaciones", ese entusiasmo dio paso a querellas y recriminaciones. Un grave malentendido, referente a los estatutos de la Unión Industrial, dividió a los falansterianos. En efecto, los estatutos que habían sido presentados ante el consulado de Brasil en París eran de una sociedad por acciones, las cuales estaban en posesión de los miembros fundadores. Ahora bien, algunos falansterianos habían considerado esos estatutos como provisionales. Incluso habían adoptado otros, más cercanos al ideal comunitario fourierista, tras la partida del doctor Mure. Éste era partidario de los primitivos estatutos, que hacían de él "el empresario general de la colonia". Con ese título, Mure había obtenido del gobierno brasileño, además de la concesión territorial, un importante y ventajoso préstamo para ayudar al establecimiento de los primeros colonos. Esta iniciativa del doctor Mure, que comprometía a toda la comunidad, fue particularmente criticada por los puros, por los partidarios de la aplicación integral e inmediata de la doctrina societaria, tal como estaba prevista por los otros estatutos. Así pues, el grupo se escindió. Unos siguieron a Mure y otros a Derrion. Visiblemente interesado en el éxito del experimento, el gobierno brasileño arbitró la querella con magnanimidad: dividió en dos la concesión territorial y cedió a Derrion una parte del préstamo hecho a Mure. De este modo, hubo dos falansterios en la península del Sahy.[19] Uno de ellos, el de Mure, fue bautizado como "falansterio de Oliveira", en homenaje al protector local del proyecto; y al otro se le llamó "falansterio del Palmitar", en referencia al nombre del pequeño río que bordeaba las tierras concedidas a los adeptos de Michel Derrion, ubicadas en la parte norte de la Península. Este último grupo se asignó oficialmente el nombre de Unión Industrial

Mantenida o Unión Industrial del Sahy.

Mientras tanto, los fourieristas de la Unión Industrial de Francia desarrollaban una intensa actividad para sostener la tentativa brasileña y reclutar a otro grupo de colonos. Con este fin, el 15 de enero de 1841 —o sea varios meses antes de la partida de los primeros falansterianos— había sido fundado un periódico con el título de *Le Premier phalanstère*. Confiado a la dirección del lionés Simon Blanc, se publicó en París desde el 15 de enero hasta el 15 de diciembre de 1841. La Unión Industrial no escatimó gastos en materia de propaganda, haciendo aparecer anuncios en una gran cantidad de publicaciones vinculadas de cerca o de lejos con el socialismo utópico. La noticia de la escisión ocurrida en Brasil debilitó mucho ese ímpetu propagandista y trajo consigo la división de la Unión Industrial francesa —nos tienta llamarla "lionesa", aun cuando haya tenido su sede en París— en dos comités de sostenimiento. Sin embargo, esto no impidió la partida de un nuevo contingente de 120 emigrantes a bordo de la barca *La Virginie,* que el 1º de septiembre de 1842 zarpó de Dunkerke con destino a Santa Catarina. Al llegar al Sahy, los nuevos falansterianos tuvieron la opción de integrarse a una u otra comunidad.

En ambos asentamientos los recién llegados se encontraron con una situación económica precaria, al parecer equidistante entre la miseria y el desahogo mediocre. El falansterio de Derrion era un poco más próspero que el de Mure, a juzgar por un informe favorable a su extensión que un diputado de la provincia de Santa Catarina envió al emperador.[20] Además de la ganadería y la agricultura de subsistencia, su principal actividad era el desmonte y la explotación maderera, para lo cual contaba con un aserradero mecánico. Asimismo, fue este falansterio del Palmitar hacia donde se encaminó el tercer y último convoy de emigrantes que, bajo la dirección del doctor Arnaud, partió de Francia el 8 de febrero de 1843. Por entonces, dicho falansterio contaba con más de 200 miembros, aproximadamente el doble de los que había en el del doctor Mure.

Una aventurera en el Sahy: Louise Bachelet

Sin embargo, se conoce mucho mejor el falansterio de Oliveira que el de los hermanos separados, lo cual se debe al testimonio de Louise Bachelet contenido en su folleto *Phalanstère du Brésil: voyage dans l'Amérique méridionale*.[21] Diremos de inmediato por qué consideramos indiscutiblemente auténtico este testimonio, a diferencia de Jean Gaumont, quien no zanja la cuestión.[22] Louise Bachelet no es en absoluto el seudónimo adoptado por el doctor Mure para laurearse a sí mismo, tal como irónicamente lo insinúa *Le Nouveau Monde* en su número del 1º de febrero de 1843. Dos razones apoyan esta afirmación: por

una parte, después de las escisiones ocurridas tanto en Brasil como en Francia, *Le Nouveau Monde* se había vuelto hostil al doctor Mure y favorable a Derrion, lo cual explica su actitud irónica; y por la otra, los detalles ofrecidos en las primeras páginas del citado folleto sobre la situación que imperaba en la sitiada ciudad de Montevideo parecen confirmar por sí solos la existencia de Louise Bachelet y la autenticidad de su relato. Este texto es, en realidad, una larga carta en la cual la autora narra a sus amigos fourieristas de París su visita, en julio de 1842, al falansterio de Oliveira. Este informe lírico fue publicado por sus destinatarios, sin autorización de la autora, con fines de propaganda y reclutamiento.[23] La cubierta del folleto especifica que la obra estaba "en venta en todas las librerías y en la agencia colonial del Brasil". Este último detalle demuestra, si aún hiciera falta, el interés del gobierno brasileño por el éxito de la empresa.

Ahora nos es preciso intentar descubrir quién era Louise Bachelet. Desafortunadamente, de su persona sólo conocemos lo que ella misma dice en su texto, y particularmente el hecho de que, antes de partir hacia América del Sur, había participado en el falansterio de Condé-sur-Vesgres.[24] Pero, ¿qué hace esta mujer, y para colmo sola, en Montevideo? Es un misterio, puesto que esta capital, asediada por las tropas de Oribe, es de donde ella sale para dirigirse al Sahy. No oculta el motivo de su partida: afirma que es por el miedo; miedo de sufrir las vejaciones perpetradas contra las mujeres por las milicias rosistas; miedo de verse obligada un día, por ejemplo, a "colocar el retrato de Rosas entre [sus] cabellos"; y también miedo de una "masacre universal de los franceses residentes en Montevideo".[25] Su primer proyecto consistió en trasladarse a Paraguay, pues, según sus propias palabras, "la administración que el doctor Francia estableció y que evoca varios puntos de la teoría societaria de Fourier, me inspiraba una gran curiosidad".[26] Asimismo, se sentía atraída por el recuerdo del experimento jesuítico, e incluso anhelaba llegar hasta Perú, siguiendo las huellas del colectivismo de los incas. Entonces oyó hablar de Mure y su falansterio, y decidió incorporarse a él. Confió su proyecto a sus amigos de Montevideo, entre quienes hubo por lo menos uno que la escuchó fríamente. Al respecto, Louise Bachelet escribe:

> Me quedé estupefacta ante la frialdad de un periodista falansteriano a quien había conocido en Montevideo y al que yo creía imbuido de un fuego inextinguible. ¡Qué decepción! El apostolado había palidecido frente a los intereses de un pequeño negocio. La eminente figura falansteriana se había contagiado de una increíble pasión por el comercio falaz, y no mostró ni la menor simpatía hacia la deslumbrante manifestación del Sahy.[27]

La hostilidad de Jean-Baptiste Eugène Tandonnet hacia su proyecto —el párrafo anterior alude, evidentemente, al negociante bordelés, director del *Messager français*—[28] no fue obstáculo para que Louise Bachelet lo pusiera en ejecución. Con una audacia equiparable a la de Flora Tristán, Bachelet se embarcó sola, a bordo de una nave de guerra brasileña cargada de tropas, para dirigirse a la península del Sahy.

A su llegada al Sahy, lugar que llama “la tierra tan largamente anhelada de la realización”, es recibida por los colonos que entonaban un himno que reza así: “Partamos, partamos hacia la Tierra de Promisón / Es menester un nuevo mundo para destinos nuevos”.[29] Comienza entonces su descripción del falansterio. Se diferencia muy poco de la comunidad vecina y rival: los colonos viven, aisladamente o en pareja, en casas separadas e incluso bastante distantes unas de otras; tiene un aserradero, pero también una fábrica de ladrillos, una fragua y una pesquería, así como tierras para la “industria agrícola”. Al pasar, nos enteramos de que, para las tareas de desmonte, los falansterianos empleaban a algunos obreros brasileños, probablemente asalariados y no esclavos.[30] Louise Bachelet no hace comentario alguno sobre esta relación entre colonos y nativos, que, desde nuestra perspectiva histórica, parece resumir todas las ambigüedades de la empresa comunitaria en las Américas. A fin de cuentas, esto no le impidió lanzar una penetrante y lúcida mirada sobre las dificultades del falansterio, el cual, según ella, sigue siendo tan sólo un bosquejo. No obstante, su lucidez coexiste con su inquebrantable fe en el porvenir del fourierismo, y en el de la colonia del doctor Mure en particular. Cuando un colono, el señor Mangin, le muestra sobre la cumbre de una colina el lugar donde se elevará el falansterio propiamente dicho, el palacio societario con su arquitectura de ensueño, tal como los amigos parisienses de Louise lo representaron en el frontispicio del folleto, Bachelet exclama:

> Ya en Condé-sur Vesgres, mi corazón se había estremecido, al habérseme mostrado los primeros rudimentos del edificio humanitario, pero el mortificante pensamiento de tantos trabajos perdidos, de tantos sacrificios agotados, venía a alterar una sensación tan pura. Ninguna semejanza con lo que sucede aquí: ¡esta naturaleza noble y exuberante del Nuevo Mundo se encuentra tan bien en armonía con el desarrollo del pensamiento falansteriano! ¡Ella es tan abundante en esperanzas y en promesas! […] Me entregué sin reservas a todas las impresiones que yo recibía al contemplar un rincón de tierra prometido a tan elevados destinos.[31]

El lirismo romántico contenido en estas líneas bien merecería un comentario palabra por palabra. Conformémonos con señalar que aquí, una vez más, se expresa el vínculo original e indisoluble entre América y la utopía, bajo la forma de dos de sus más frecuentes avatares. Uno de ellos atraviesa el tiempo: “un rincón de tierra prometido a tan elevados destinos” no puede ser sino un trozo de la Tierra de Promisión; y el otro es característico del siglo XIX: la armonía entre la exuberancia, la fecundidad del Nuevo Mundo y el socialismo romántico.

La carta de Louise Bachelet termina con un vibrante y no menos lírico alegato en favor del experimento, de su necesario apoyo por parte de los falansterianos de Europa y del reclutamiento de nuevos “experimentadores”. La jerga fourierista, del que hasta este momento había hecho un uso moderado, estalla ahora en un arrebato de fe y de esperanza. Definiendo, al final de su carta, el tipo de hombre necesario para la creación de un porvenir armoniano en las Américas, Louise Bachelet escribe:

> En cuanto a los débiles de cuerpo y espíritu, que sigan esperando […] Pronto, las pequeñas bandas habrán de entronizar entre nosotros los goces del lujo y de las artes, la elegancia del buen estilo y de los modales refinados; pero por el momento seguimos necesitando de más paladines viriles. ¡Paso libre a los espíritus ardientes y apasionados! ¡Paso libre a los infatigables atletas! ¡Paso libre a las hordas de heroicos rebeldes![32]

Ignoramos cuánto tiempo residió Louise Bachelet en el falansterio, y cuál fue el destino de este atractivo y fugaz personaje en la historia de las utopías sociales desarrolladas sobre la vertiente atlántica de América del Sur.

Tras la visita de Louise Bachelet, el falansterio de Oliveira periclitó rápidamente. Una carta dirigida por el lionés Escoffier, falansteriano del Palmitar, a su paisano Joseph Reyner, quien obstinadamente proseguía en Francia la obra propagandista, revela que el falansterio vecino se hallaba en plena "debacle", y que sus miembros estaban dispersos o bien incorporados a la Unión Industrial del Sahy, en cuyo seno reinaba el "orden y la armonía", pero donde aún había "muchos pesares" y no pocas privaciones que soportar. Esta carta está fechada el 14 de junio de 1843, apenas 11 meses después de la visita de Louise Bachelet.[33] El fracaso del falansterio de Oliveira, tanto como el del falansterio del Sahy más tarde, no parece haberse debido a nuevas querellas intestinas; por lo menos, ningún documento da cuenta de ello. La rudeza de los trabajos, así como las dificultades de supervivencia económica, producción y venta de la producción, parecen explicar por sí solas el final de esos experimentos. Merced a un discurso pronunciado por Michel Derrion el 7 de abril de 1846 en Río de Janeiro, con motivo del aniversario luctuoso de Fourier, sabemos que, a pesar de tales problemas, en ese tiempo el falansterio del Palmitar aún existía. Se ignora la fecha en que finalizó su actividad.[34]

El repliegue sobre Río: fourierismo y homeopatía

Michel Derrion dejó su falansterio y se fue a vivir a la capital del imperio. Lo mismo hizo el doctor Mure, quien, ciertamente, residió muy poco tiempo en el Sahy. Louise Bachelet no se encontró con él. En efecto, el médico lionés consagró la mayor parte del tiempo que pasó en Brasil a curar a sus pacientes y a enseñar su método, lo cual hizo desde su llegada al país. El 12 de diciembre de 1842 abrió el primero de los 25 dispensarios homeopáticos creados por él en la provincia de Río de Janeiro. A fin de hacer funcionar tan vasta red, se propuso instruir a médicos locales en el terreno de la homeopatía. En esa empresa fue secundado por un colega brasileño, el doctor João Vicente Martins, quien se le unió en octubre de 1843. Con su ayuda, el 10 de enero de 1843, Mure fundó en Río de Janeiro un Instituto Homeopático que estuvo oficialmente autorizado, por ordenanza del ministro de Justicia, Antônio Paulino

Limpo de Abreu, para expedir diplomas de médico homeópata, a reserva de regularización por parte de la Facultad.[35] El instituto del doctor Mure contó con 12 profesores. Tuvo también una sucursal en Bahía, fundada por el doctor Martins el 11 de octubre de 1847, en torno a la cual funcionaron ocho nuevos dispensarios.[36] Es muy probable que la influencia de lo que el doctor Mure denomina "la escuela de Río de Janeiro" se haya sentido también en Recife, donde sabemos que el general Abreu e Lima y Antônio Borges da Fonseca dieron consultas gratuitas de medicina homeopática en sus ratos libres.[37]

No hay que asombrarse de los falansterianos convencidos que consagraban tanta energía a la difusión del método hahnemanniano. Los homeópatas eran abundantes en los medios fourieristas. Otro homeópata falansteriano, el doctor Arthur de Bonnard, criticó desde París los experimentos brasileños.[38] Cambiar el Viejo Mundo y cambiar la vieja medicina no constituían para ellos sino una sola y misma misión humanitaria. La redención física de la humanidad tenía que darse en forma simultánea con su redención moral. Por lo tanto concernía, en primer lugar, a América. Por esto el doctor Mure escribe con lirismo, al final de su libro *Doctrine de l'École de Rio de Janeiro et pathogénésie brésilienne:* "¡Doctrina de Hahnemann! ¡Causa santa! ¡Apostolado sublime! ¡Rayo más puro de la divinidad! ¡A ti te he debido la vida! […] Pueda yo, ¡oh palabra de salvación, hallar acentos dignos de ti para anunciarte al Nuevo Mundo!"[39]

La ceremonia de entrega de diplomas a los jóvenes médicos que terminaban sus estudios en el Instituto Homeopático de Río también estaba colocada bajo el signo de la misión profética.[40] Los futuros practicantes se comprometían a convertir el mundo a la homeopatía. Su estrategia estaba enteramente trazada. Figura sobre el "globo homeopático" que aparece en la página XII de la *Doctrine de l'École de Rio de Janeiro…:* desde Río, los misioneros se lanzarían a la conquista de un mundo representado en blanco, en gris o en negro, según se tratara de países donde la buena nueva hahnemanniana era más o menos conocida. En efecto, los viajes de los misioneros pasados o futuros están trazados sobre el planisferio, como figuran en las biblias protestantes los del apóstol Pablo por tierras del Mediterráneo. Es evidente que los principales puntos de apoyo de la conquista son los países de lengua portuguesa.

Paralelamente al desarrollo de las actividades médicas del doctor Mure, se produjo una reconciliación de las dos familias falansterianas surgidas de la Unión Industrial francesa. Injustificadamente anunciada en un principio por Joseph Reynier —quien tomaba sus anhelos por realidades— el 1º de junio de 1843 en *Le Nouveau Monde,* no sucedió verdaderamente sino hasta 1846, cuando uno de ambos falansterios ya había dejado de existir. Fue necesario el acercamiento entre ambos jefes, que desde luego estuvo relacionado con su adhesión común —primero Derrion y luego Mure— a la ortodoxia fourierista

encarnada por Victor Considérant. *La Démocratie pacifique,* que hasta entonces no se había dignado a hablar de los fourieristas de Brasil ni de sus tentativas, comienza a dar noticias de ellos. Así, el 19 de julio de 1846 nos informa de que los dos antiguos socios lioneses coincidieron en el mismo banquete, ofrecido en Río de Janeiro el 7 de abril de 1846 para conmemorar el aniversario luctuoso de Fourier. En él, Derrion rindió homenaje al doctor Mure.

A partir de entonces, los fourieristas de Río constituyeron un único grupo. Sabemos, siempre merced a *La Démocratie pacifique,* que tanto Mure como Derrion seguían militando. Todos pagaban cuota a la “Renta de la Escuela”,[41] y se comprometieron a pagar quinientos réis para ofrecer una medalla a Eugène Sue, y otros quinientos para la tumba de Flora Tristán.[42] Michel Derrion sobrevivió dando lecciones de música, y colaboró en el periódico carioca *O Socialista da província do Rio de Janeiro* al mismo tiempo que Mure y que Tandonnet, quien por entonces se hallaba de paso en Río.[43] Además, en 1849 fundó una biblioteca societaria. Derrion murió en Río de Janeiro el 12 de marzo de 1850, durante una epidemia de fiebre amarilla.

Por su parte, el doctor Mure regresó a París en 1848. Posiblemente participó en los sucesos revolucionarios, puesto que en 1853 estaba exiliado en Egipto. Residió en Alejandría y luego en El Cairo, donde enseñó homeopatía en compañía de su discípula Sophie Liet, a quien debemos el breve y utilísimo relato del cual hemos extraído todos los datos referentes a su vida previa y posterior a su estadía en Brasil.[44] Durante ese primer paso por el suelo egipcio, el doctor Mure exploró también el curso superior del Nilo.[45] En 1854 se dirigió a Génova, donde fundó, una vez más, un instituto homeopático. En esa ciudad se hizo célebre por el éxito que logró su lucha contra una epidemia de cólera. Según Sophie Liet, el pueblo apoyó a Mure para protestar contra las persecuciones de que era víctima por parte de sus colegas alópatas.[46] En 1856 regresó a El Cairo, donde falleció el 4 de marzo de 1858, antes de la gran amnistía de 1859 de la que se beneficiaron muchos cuarentaiochistas —entre ellos Tandonnet—. Tras haber intentado cambiar la vida fisiológica y social en el Nuevo Mundo, el infatigable cruzado del fourierismo y de la homeopatía vio extinguirse su existencia en Oriente, en el otro horizonte milagroso del socialismo utópico.

Balance

Al igual que Michel Derrion, el doctor Mure poseía un innegable carisma. Estos descendientes de la burguesía lionesa, a través de una existencia por lo menos original, supieron mantener alguna cohesión entre personas socialmente diversas, pero que

compartían la misma fe humanitaria. Una lección que se puede sacar de los experimentos de Santa Catarina es que el carisma del jefe y la esperanza común, religiosa o laica, son dos factores indispensables para el éxito, incluso limitado, de una vida comunitaria. En efecto, es una impresión de éxito mediocre o de fracaso moderado la que ofrece el destino de ambos falansterios. No parece que la suerte corrida por sus miembros haya sido fundamentalmente diferente de la de todos los emigrantes. Ellos conocieron los mismos sufrimientos y quizás un poco más de alegrías, sostenidos como lo estaban por una esperanza más elevada que el mejoramiento de su situación personal. Después de todo, algunos regresaron a Francia, otros dejaron descendencia en Brasil; otros más, como la familia Boulay, que había participado en el falansterio de Oliveira, ensayaron nuevos experimentos.[47] Su vida en comunidad no se tradujo en un rotundo e inmediato fracaso, y fue el falansterio cuyos estatutos se acercaban más a los sueños de Fourier el que duró más tiempo.

[Notas]

---

[1] *Histoire générale de la coopération en France,* Fédération nationale des coopératives de consommation, París, 1924, t. I, y *Le Commerce véridique et social et son fondateur Michel Derrion,* Imp. Nouvelle, Amiens, 1935.

[2] Este grupo, formado tras la dispersión de la comunidad de Ménilmontant, estaba compuesto casi exclusivamente de lioneses que deseaban introducir en los hechos el aporte del padre Enfantin a la doctrina de la escuela saintsimoniana: la confusión del poder y del amor, encarnada por la pareja sacerdotal. Michel Derrion no figura en la lista de quienes realmente se embarcaron en Génova con rumbo a Constantinopla, bajo la dirección de Émile Barrault, y que pagaron su viaje trabajando como marineros. El segundo de a bordo no era otro que Garibaldi. Véase la *Histoire du saint-simonisme* de Sébastien Charléty, ya citada, pp. 205 y ss., así como, más arriba, p. 130, n. 23.

[3] Librairie Durval, Lyon, 1834.

[4] P. 5.

[5] Véase el muy suspicaz informe del procurador general del rey al ministro de justicia, citado por Jean Gaumont en su *Histoire générale de la coopération en France*, ya mencionada, t. I, p. 141, n. 46, y p. 151.

[6] En agosto de 1843, *La Phalange*, órgano del fourierismo ortodoxo, según Victor

Considérant, se convertirá en *La Démocratie pacifique*, diario relativamente influyente que aparecerá hasta noviembre de 1851.

[7] El nombre de pila del doctor Mure es Benoît-Jules y no Jean Benoît como lo indica el *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*. La parte no brasileña de su existencia es conocida a través del breve texto biográfico, escrito por su discípula Sophie Liet, que figura al final de su obra póstuma *Le Médecin du peuple*, J. B. Baillère et fils, París, 1883.

[8] Véase nota anterior.

[9] Alfonso Leonetti no menciona movimiento ni publicación fourierista alguna en Italia, en su libro *Mouvements ouvriers et socialistes, chronologie et bibliographie: l'Italie,* Ed. Ouvrières, París, 1952. Lo mismo sucede con Giuseppe del Bo en su bibliografía fourierista, ya citada, *Charles Fourier e la scuola societaria*.

[10] Jean Gaumont, *op. cit. (Le Commerce véridique et social...),* p. 104. Jean Gaumont reflexiona también acerca del papel que habría desempeñado en esta empresa un tal Flichi, o Flichy, compañero de la mujer lionés, quien en 1837 se había expatriado en América del Sur, tras el suicidio de su esposa, Marie-Reine Guindorf.

[11] Véase, más arriba, el capítulo sobre la Revolución en el Río de la Plata.

[12] Según los términos de Jean Gaumont, *op. cit. (Le Commerce véridique et social...),* p. 108.

[13] Persiguiendo el mismo objetivo, el gobierno brasileño ya había favorecido, en 1836, la instalación en la provincia de colonos italianos que fundaron la pequeña ciudad de Nova Italia.

[14] En su obra *Doctrine de l'École de Rio de Janeiro et pathogénésie brésilienne,* Institut homéopathique du Brésil, París-Río de Janeiro, 1849, p. 333, el doctor Mure se muestra muy orgulloso del hecho de que "gracias a la homeopatía, se vio por primera vez una colonización europea exenta de mortalidad bajo un clima tropical". La atribución a Mure de esta obra anónima es atestiguada por una inscripción autógrafa del autor sobre el ejemplar de la Biblioteca Nacional de París.

[15] No hemos podido identificar a este doctor Arnaud. Muchos saintsimonianos y fourieristas han llevado ese nombre, a veces ortografiado de diferentes formas para una misma persona. Así, en el *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*, figura una lacónica nota acerca de un tal doctor Arnoult, que tal vez no haga sino un solo hombre con el doctor Arnaud. He aquí el texto de la nota: "Animador de una colonia falansteriana en el Brasil a finales de la monarquía de julio".

[16] Véase el reportaje lírico de Anastasie Czynski en *Nouveau Monde,* 1º de octubre de 1841.

[17] *Op. cit. (Le Commerce véridique et social...),* p. 115.

[18] Según el doctor Arthur de Bonnard, médico fourierista que se interesó en los

experimentos brasileños. Véase su libro *Organisation du travail, organisation d'une commune sociétaire,* Boudonville, 1845, p. XXI.

[19] Según Jean Gaumont, *op. cit. (Le Commerce véridique et social…),* p. 118, las tierras de la isla de Santa Catarina dependían del falansterio del doctor Mure.

[20] *Ibid.,* p. 122. Jean Gaumont no especifica de dónde obtiene esta información.

[21] Imp. De Pommeret et Guenot, París, 1842.

[22] *Op. cit.,* p. 118, n. 174.

[23] Véanse pp. 3 y 4.

[24] P. 13.

[25] Pp. 4 y 5.

[26] P. 5.

[27] P. 7.

[28] Véanse, más arriba, pp. 136-140. Tandonnet, que había colaborado en *La Phalange,* era un fourierista ortodoxo en la línea de V. Considérant, lo cual puede explicar su hostilidad hacia el proyecto de Louise Bachelet y su ausencia de simpatía hacia "la deslumbrante manifestación del Sahy".

[29] Pp. 8 y 9.

[30] P. 17. La hipótesis del empleo, por parte del falansterio, de una mano de obra servil, formulada por Jean Gaumont, *op. cit.,* p. 119, n. 180, nos parece gratuita: por una parte, a causa de la abominación que Fourier y todos los fourieristas sentían por la esclavitud; y por la otra, debido a que Louise Bachelet habla de "indígenas" y no de negros.

[31] P. 13.

[32] P. 20.

[33] Joseph Reynier, *Mémoires*, casa del autor, Lyon, 1898, pp. 28-29. El corresponsal de Joseph Reynier especifica, sin embargo, que no debe apresurarse en enviar nuevos experimentadores al Palmitar.

[34] Véase Jean Gaumont, *op. cit.,* p. 126, y p. 129, n. 229.

[35] Véase el libro del doctor Mure, *Doctrine de l'École de Rio de Janeiro et pathogénésie brésilienne*, ya citado, p. XV.

[36] *Ibid.,* p. II.

[37] Vamireh Chacon, *op. cit. (Abreu e Lima…),* p. 192. Por otra parte, es muy probable que Abreu e Lima estuviera al corriente de las tentativas falansterianas de Santa Catarina. Para Jean Gaumont, *op. cit.,* p. 131, n. 238, no hay duda de que Abreu e Lima y Michel Derrion se conocían.

[38] En su obra, ya citada, *Organisation du travail, organisation d'une commune sociétaire*, pp. XIX y XXII.

[39] Pp. 335-336.

[40] Véanse los discursos y juramentos pronunciados durante esta ceremonia, en *Doctrine de l'École de Rio de Janeiro...*, ya citado, pp. XVI-XXIV.

[41] Caja fundada por Victor Considérant, destinada a financiar experimentos societarios.

[42] *La Démocratie pacifique*, 24 de mayo de 1846.

[43] Véase Edgar Rodrigues, *op. cit. (Socialismo e sindicalismo no Brasil...)*, p. 31, y, más arriba, p. 139.

[44] Recordemos que el texto biográfico de Sophie Liet figura al final de la obra póstuma, ya citada, del doctor Mure, *Le Médecin du peuple*, pp. 500-504.

[45] *Ibid.*, p. 503.

[46] *Ibid.*, p. 504.

[47] Jean-Christian Petitfils, *op. cit. (La Vie quotidienne...)*, p. 152. Los Boulay partieron en 1855 hacia el falansterio de la Reunión, ubicado cerca de Dallas, en Texas.

II. Plotino C. Rhodakanaty y la escuela falansteriana de Chalco

Si se la compara con el experimento precedente y con los que abordaremos más adelante, la escuela falansteriana de Chalco —que estudiaremos ahora— es un experimento original desde todo punto de vista. A pesar de no haber desembocado en la creación de un falansterio, fue el único que influyó profunda y duraderamente en la historia del país en el cual se desarrolló: México. En efecto, aunque también ligado a la emigración europea, puesto que lo fundó un emigrante, la mayoría de sus protagonistas fueron mexicanos. Su arraigo local explica por qué ocupa un lugar crucial en la historia social de México. Todas las ramificaciones del socialismo cuarentaiochista confluyen hacia la escuela falansteriana de Chalco, y de ella derivan los primeros balbuceos del movimiento obrero organizado mexicano, al igual que los primeros síntomas de una revolución agraria consciente de sí misma.

Un emigrante singular: Plotino Rhodakanaty

Para entender cómo nació el proyecto de fundar un falansterio en Chalco, unos 20 kilómetros al sudeste de la ciudad de México, es preciso seguir el extraño itinerario de quien lo concibió: Plotino C. Rhodakanaty.[1] Desafortunadamente, la información que tenemos sobre los orígenes de este personaje y sobre su vida antes de su llegada a México se apoya sólo en una fuente única. *Testis unus, testis nullus,* dice el adagio. Además, esta fuente debe ponerse en tela de juicio. Se trata de un artículo aparecido el 17 de marzo de 1873 —cuando el interesado aún vivía en México— en un efímero periódico de Chilpancingo (estado de Guerrero) titulado *La Paz,* “periódico rebelde que combate el derecho de propiedad”. Este artículo anónimo, que lleva por título “Pequeña biografía de Plotino C. Rhodakanaty”, ha sido utilizado por todos los que se interesaron en el personaje.[2] El artículo no disipa el misterio que rodea a Rhodakanaty, empezando por su nombre y sus orígenes.

Rhodakanaty era griego. De eso parece no haber duda pues, además de la fuente aludida, Rhodakanaty mismo y sus contemporáneos mexicanos lo afirmaron en varias ocasiones.[3] Sin embargo, tal apellido no es parte integrante —al menos bajo esa forma— de

la nomenclatura de los patronímicos griegos. Esto ya le había llamado la atención a José Carlos Valadés;[4] por si fuera poco, todos nuestros colegas y amigos griegos a quienes consultamos se sorprendieron ante la sola articulación de ese apellido, que inmediata y espontáneamente corrigieron como "Rhodokanakis". Falta comprender por qué nuestro personaje adoptó tal deformación de su apellido. Tal vez haya sido para no comprometer a su familia por sus actividades subversivas, puesto que el artículo del periódico *La Paz* le atribuye una ascendencia ilustre. Ahora bien, existe una muy noble familia griega de origen bizantino, los Rhodokanakis. Se trata de una estirpe que emigró a Rusia y luego a Italia, donde el apellido fue italianizado bajo la forma de "Rodocanachi". A pesar de todo, el vínculo de nuestro utopista con esa casa principesca sigue siendo una hipótesis que explicaría el porqué se pierde el rastro de Rhodakanaty tras su partida de México: habría retomado su verdadera identidad.[5] Sea como sea, expongamos lo que sabemos de él, según nuestra documentación.

Plotino Rhodakanaty nació en Atenas el 14 de octubre de 1828. Su madre era austriaca y su padre pertenecía a una familia de la oligarquía griega, de origen bizantino. Tras la muerte de este último, durante la guerra de independencia helénica, la viuda llevó a Plotino a Viena, donde inició estudios de medicina. En la primavera de 1848, Rhodakanaty participó, armas en mano, en la revolución liberal vienesa; y luego, al abatirse la represión sobre la ciudad, partió —al igual que numerosos estudiantes no alemanes— a proseguir la lucha en Budapest. Cuando Budapest fue, a su vez, reconquistada por las tropas austriacas, se dirigió en compañía de su madre a Berlín, donde reanudó sus estudios de medicina. En Berlín empezó a interesarse en la filosofía, primero en el hegelianismo y, como consecuencia, en el más cuarentaiochista de los hegelianos: Proudhon. En 1850 hizo un viaje a París con el propósito de conocerlo, pues acababa de leer *Qu'est-ce que la proprieté?* Fue sin duda en esta ocasión cuando se encontró por primera vez con la obra de Fourier y con el fourierismo. En 1857, cuando su familia fue autorizada a regresar a Viena, Rhodakanaty optó por instalarse en París. Según la única fuente de que se dispone, allí publicó, en 1860, su primer ensayo filosófico, *De la nature*.[6] Sin embargo esa obra no existe. Posiblemente se haya atribuido tal publicación —cuyo título evoca a Heráclito, a Empédocles o a Lucrecio— para ganar prestigio y credibilidad frente a los mexicanos, cuando enseñó filosofía. De todos modos, la inexistencia de ese libro arroja un cierto descrédito sobre la "Pequeña biografía de Plotino C. Rhodakanaty". Fue también en 1860 cuando él oyó hablar por primera vez —de boca de un mexicano de París— de los decretos sobre la colonización de las tierras vírgenes, que, emitidos por el presidente Ignacio Comonfort poco después de su golpe de Estado de 1857, garantizaban a los colonos una total libertad para organizarse como mejor les pareciera. Rhodakanaty cedió entonces ante la fascinación del Nuevo Mundo, y consideró que México

era una tierra donde era posible poner en práctica las enseñanzas conjugadas de Fourier y Proudhon. Inmediatamente, soñó con crear allí una comuna societaria. Tras una estadía en Barcelona, donde aprendió el español, se embarcó con rumbo a México en los primeros días de 1861.

Al llegar a Veracruz, a fines de febrero, se enteró de que con la llegada de Benito Juárez al poder la política de inmigración del presidente Comonfort había sido olvidada. Sin desalentarse, Rhodakanaty decidió permanecer en México, pues, según su biografía, observó que el modo tradicional comunitario de explotación de las tierras por los campesinos mexicanos se acercaba a las ideas de Fourier y de Proudhon. Así pues, marchó a la ciudad de México, donde se propuso ganar adeptos que quisieran ayudarlo algún día a realizar su proyecto falansteriano. La originalidad y la importancia de la empresa de este intelectual griego nacen de esa actitud: Rhodakanaty no hizo venir de Europa a inmigrantes más o menos convencidos, sino que decidió reclutar en México a los futuros miembros de la comunidad. No se sabe bien si esa decisión fue fruto del abandono de la política colonizadora de Ignacio Comonfort, o el resultado de una deliberada opción en favor del arraigo de la utopía socialista sobre el terreno, como podrámos pensarlo con las consideraciones atribuidas a Rhodakanaty sobre la convergencia existente entre las comunidades indígenas y las doctrinas cuarentaiochistas.

El apostolado de Rhodakanaty fue metódico. Comenzó por publicar, el mismo año de su llegada, un manual elemental de doctrina fourierista intitulado *Cartilla socialista o sea catecismo elemental de la Escuela de Carlos Fourier*.[7] También intentó editar, ese mismo año, un periódico, *El Falansterio,* del que sólo aparecieron unos pocos números.[8] Por otra parte, el puesto de profesor de filosofía que obtuvo en la Escuela Preparatoria de la capital le permitió reclutar a sus primeros adeptos en el círculo de sus alumnos. Entre éstos figuraron Juan de Mata Rivera, Santiago Villanueva y Hermenegildo Villavicencio, de quienes volveremos a hablar más adelante; y sobre todo Francisco Zalacosta, el discípulo que superó al maestro.[9] En su mayor parte, los miembros del grupo de prosélitos reunidos por Rhodakanaty —grupo bautizado, también, "El Falansterio"— eran o se volvieron, por obrerismo, artesanos. Al parecer, el propio maestro ejerció en esa época el oficio de sastre: de ahí la etiqueta de "sastre griego" que lleva a menudo en la historiografía social mexicana.[10] Sin embargo, continuó con sus actividades intelectuales, ya que en 1864 publicó un libro de carácter filosófico intitulado *Neopanteísmo, consideraciones sobre el hombre y la naturaleza*.[11] Al año siguiente, el 20 de marzo, fundó, con Francisco Zalacosta, una sociedad secreta llamada "La Social", con el fin de reunir a los militantes más desinteresados, los únicos susceptibles de luchar por la fraternidad universal y, sin duda, de apoyar su proyecto falansteriano, en el cual comenzó a trabajar durante ese mismo año de 1865.

La escuela de Chalco y la rebelión de Julio Chávez López

¿Cuál fue exactamente el propósito de Rhodakanaty? No creemos que haya tenido la intención de establecer, súbitamente, un falansterio en Chalco. En efecto, Rhodakanaty no parece ser solamente el idealista desenfrenado que pinta, por ejemplo, Gastón García Cantú.[12] Por el contrario, sus escritos manifiestan un sentido cierto de las realidades sociales y políticas. La escuela que fundó en Chalco no es resultado de un repliegue como consecuencia del fracaso de su comunidad agrícola, sino una etapa maduramente pensada hacia el falansterio. En primer término, quiso alfabetizar a los futuros experimentadores y enseñarles el socialismo. En Chalco —a la sazón una pequeña aldea del Estado de México— sus alumnos no podían ser sino campesinos y, lo que es más, campesinos nacidos en una región de sólidas y antiguas tradiciones comunitarias.[13] Sin duda alguna, la elección de Chalco por parte de Rhodakanaty no se debió a una casualidad. Parece confirmarse que la analogía entre el comunismo indígena y el comunismo utópico desempeñó un papel en su conducta política.

La Escuela de la Razón y del Socialismo, también llamada Escuela Moderna y Libre,[14] abrió sus puertas en julio de 1865. Sin embargo, no produjo una comuna societaria próspera y pacífica, sino una violenta rebelión agraria. Ese hecho fue posible gracias a un alumno particularmente capacitado y entusiasta, Julio Chávez López, un joven peón de hacienda, que enseguida atrajo la atención de Rhodakanaty. Éste, en una carta del 3 de septiembre de 1865, dirigida a Zalacosta, se refiere a él en los siguientes términos:

> Entre ellos [mis alumnos], hay un joven que trabaja en una hacienda cerca de Texcoco. Ya ha aprendido a pronunciar discursos con bastante elocuencia. Me dice que tiene la intención de dar uno sobre las virtudes del socialismo muy pronto. Le he hablado de ti y me dice que tratará de escribirte. Su nombre es Julio Chávez.[15]

Julio Chávez López y algunos de sus condiscípulos, todos campesinos expoliados por los grandes terratenientes,[16] tomaron muy en serio los discursos de Rhodakanaty sobre la justicia y la fraternidad. La escuela se convirtió rápidamente en un centro de agitación campesina, y su director, preocupado por el cariz que tomaban los acontecimientos, regresó a la ciudad de México a principios de 1867 y empezó a impartir una enseñanza menos comprometedora en la Escuela Preparatoria. Francisco Zalacosta se ocupó entonces de velar por el rumbo de la institución. Poco después, sucedió lo que debía suceder: Julio Chávez López y algunos compañeros comenzaron a aplicar los principios de justicia social según Proudhon y Fourier. Ante la imposibilidad de recuperar las tierras, se lanzaron a saquear las haciendas.

La rebelión se extendió como mancha de aceite en el sector este del Estado de México.

Alcanzó el norte del estado de Morelos y las franjas occidentales del estado de Puebla.[17] El gobierno de Benito Juárez confió la represión al general Rafael Cuéllar, quien cometió tantas atrocidades contra las aldeas —organizando, particularmente, deportaciones masivas hacia Yucatán— que el prefecto de Texcoco, Antonio Flores, informó de ello a sus superiores. El presidente Juárez ordenó una investigación que se prolongó a todo lo largo de 1868; finalmente, el general Cuéllar fue disculpado. Durante ese tiempo, Chávez López obtenía algunos éxitos militares al ocupar la aldea de San Martín Texmelucan, en el vecino estado de Puebla. Entonces intentó organizar la propagación de su movimiento enviando a su lugarteniente Anselmo Gómez a extender la revolución en la zona de Veracruz, mientras que él mismo avanzaba por el otro lado de los Volcanes.

El 20 de abril de 1869, Julio Chávez López publicó un "Manifiesto a todos los oprimidos y los pobres de México y del Universo". Este texto, que contiene una denuncia detallada de las expoliaciones de tierras en detrimento de las comunidades indígenas y del sistema de servidumbre por endeudamiento, es un llamado a la construcción de la "República Universal de la Armonía". Desde luego, al invocar la armonía, este manifiesto se coloca bajo el patrocinio de Fourier, pero en él no se habla en absoluto de sistema seriario[*] ni de teoría de las pasiones. Sólo reivindica la creación de "grandes y pequeñas sociedades agrícolas" libres y autónomas, lo cual constituye un llamado a la instauración de las comunidades del futuro y a la restauración de las del pasado: las comunidades indígenas tradicionales. De ese modo, el documento se ubica justo en la orientación política fundamental de Rhodakanaty: adaptar la utopía socialista al terreno mexicano basándose en las similitudes. Sin embargo, el estilo claro e incisivo de ese manifiesto excluye la paternidad del profesor griego, cuyo estilo resulta demasiado rebuscado, y la del alumno Chávez López, quien ni siquiera sabía leer cuando ingresó a la Escuela de la Razón y del Socialismo. Bien puede ser obra de un hombre de acción, de palabra directa y enérgica: Francisco Zalacosta. He aquí los principales pasajes de este manifiesto:

> Ciudadanos mexicanos:
>
> Ha llegado la hora de conocer a los hombres con el corazón bien puesto; ha llegado el día en que los esclavos se levanten como un solo hombre reclamando sus derechos pisoteados por los poderosos. Hermanos: ha llegado el momento de despejar el campo, de pedir cuentas a los que siempre nos las han exigido; es el día de imponer deberes a quienes sólo han querido tener derechos [...] Los que se han aprovechado de nuestra debilidad física, moral e intelectual se llaman latifundistas, terratenientes o hacendados. Los que pacientemente nos hemos dejado arrebatar lo que nos corresponde, nos llamamos trabajadores, proletarios o peones. Los peones hemos entregado nuestras vidas e intereses a los hacendados y éstos nos han sometido a los mayores abusos; han establecido un régimen de explotación por el que estamos condenados a no disfrutar de la vida. ¿En qué consiste el régimen de explotación establecido? Es un sistema que exclusivamente se dirige a mancillar la existencia de un peón. Nuestros padres fueron comprados por la hacienda al precio de un real diario de jornal, y como no era posible poder subsistir con un real, porque en los mercados establecidos en las haciendas se compraban los artículos a los precios más exagerados, aun aquellos artículos que nosotros hacemos producir con nuestra mano, mes por mes y

año por año, se iba haciendo una deuda, a cargo de nuestros padres. ¿Quién podría solventar aquella deuda, cuando el jornal no pasaba de ser el misérrimo real? ¿Quién había de prestar a nuestros padres para cubrir sus adeudos? ¿Quién les había de abrir crédito, cuando el crédito siempre está en manos de los detentadores de la producción?

Cuando nosotros vinimos a este mundo, nos encontramos con que las deudas de nuestros padres pasaban a nuestro cargo, y que por lo visto habíamos nacido esclavos y con la obligación de seguir trabajando en el mismo lugar, bajo el mismo sistema, a título de cubrir la famosa deuda. Pero nuestro jornal tampoco aumentaba; nuestro crédito tampoco se abría y teníamos que conformarnos con la misma situación. Y ¿quién ha cooperado para mantenernos en el silencio, en la humillación, en la ignorancia y en la esclavitud? La Iglesia y solamente la Iglesia, que por medio de sus hipócritas misiones ha tejido la mentira de la salvación espiritual en un lugar que no es la tierra. Nuestras madres, nuestras hermanas, nuestras esposas y nuestras hijas rezan con fervor pidiendo a todos los santos que nos salven de esta situación horrenda [...] ¿Qué queremos nosotros? [...] Queremos la tierra para sembrar en ella pacíficamente y recoger tranquilamente, quitando desde luego el sistema de explotación; dando libertad a todos para que siembren en el lugar que más les acomode sin tener que pagar tributo alguno; dando libertad para reunirse en la forma que crean más conveniente, formando grandes o pequeñas sociedades agrícolas que se vigilen en defensa común, sin necesidad de un grupo de hombres que les ordene y castigue. Queremos abolir todo lo que sea señal de tiranía entre los mismos hombres viviendo en sociedades de fraternidad y mutualismo, y estableciendo la República Universal de la Armonía.

¡Pueblo mexicano!:

Éste es nuestro plan sencillo, que haremos triunfar en alguna forma y en pos del verdadero triunfo de la libertad. Seremos perseguidos; tal vez acribillados ¡no importa!, cuando en nuestro pecho laten esperanzas. ¿Qué más tenemos en nuestra vida, sino morir antes que seguir perpetuando el agobio de la miseria y de los padecimientos? Se nos desprecia como liberales, se nos mancilla como socialistas y se nos condena como hombres. Es indispensable salvar el momento, y levantar nuestros esfuerzos en torno de esa sacrosanta bandera de la revolución socialista que dice desde lo más alto de la República: *abolición del gobierno y de la explotación.*

Alcemos nuestra cara buscando con serenidad nuestra salvación, que radica en nosotros mismos.

Queremos tierras, queremos trabajo, queremos libertad. Necesitamos salvarnos de todos los padecimientos, necesitamos salvar el orden; en fin, lo que necesitamos es el establecimiento de un pacto social entre los hombres a base de respeto mutuo. ¡Viva el socialismo! ¡Viva la libertad![18]

La rebelión de Julio Chávez López concluyó en forma novelesca. Pocos días después de haber hecho público su manifiesto, cayó en una emboscada y fue capturado. Sus hombres lo liberaron; luego él reconstituyó sus fuerzas y se apoderó de Chalco. Sitiado por las tropas del general Cuéllar, logró romper el cerco para refugiarse en los bosques que cubren las laderas del Iztaccíhuatl. Salió de ellos para atacar Actopan, bastante lejos hacia el norte, en el estado de Hidalgo, donde —según creía— no se le esperaba. Pero en el preciso momento en que se disponía a apoderarse de ese pueblo, fue sorprendido por los gobiernistas, quienes le infligieron una derrota decisiva. Hecho prisionero, Chávez fue conducido a Chalco, donde fue fusilado la mañana del 1º de septiembre de 1869, en el patio de la Escuela de la Razón y del Socialismo, o sea en el mismo lugar donde había oído hablar por primera vez de la armonía, de la justicia y de la libertad.

Simultáneamente, Plotino Rhodakanaty era arrestado —por propaganda subversiva— en la aldea de Huamantla, en el centro de la región tlaxcalteca, cerca del macizo de los Volcanes que fue el pivote de las operaciones militares del jefe campesino. Se libró de milagro del

pelotón de ejecución.[19] Tal vez su prestigio como profesor, su calidad de extranjero y sus relaciones hayan tenido algo que ver en ello. Este episodio nos invita a preguntarnos si acaso Rhodakanaty era realmente el intelectual no violento que presumía ser, el manso utopista que describieron quienes lo evocaron. ¿Terminó por incorporarse a la rebelión que su enseñanza había provocado, o por apoyarla activamente? No olvidemos que su biógrafo anónimo le atribuye una participación armada en las revoluciones cuarentaiochistas de Viena y de Budapest.

Así pues, el falansterio, obra de paz cuya única fuerza era la del ejemplo, se había transformado, gracias a un simple peón, en una guerra. Es cierto que Rhodakanaty había establecido la sede de su enseñanza en el centro de una región donde reinaba un vivo descontento del campesinado, reducido a la servidumbre conforme sus tierras eran cercenadas por las haciendas. El bandolerismo endémico que causaba estragos en los alrededores de Chalco es otro testimonio de esta situación social, que iba a mantenerse sin cambios hasta la Revolución de 1910.[20] En resumen, la rebelión de Julio Chávez López, fruto del apostolado de Rhodakanaty, anuncia y prepara la Revolución mexicana bajo su forma agraria más radical: el zapatismo. Es la primera revuelta rural mexicana que toma un sesgo claramente social y socialista, y tuvo por escenario la misma región donde el zapatismo desarrolló más tarde su actividad revolucionaria. La memoria colectiva de los campesinos conservó el recuerdo de Julio Chávez López, y muchos hijos y nietos de sus adeptos iban a convertirse en los de Zapata. De ese modo, nada tiene de asombroso el hecho de que Antonio Díaz Soto y Gama, quien fue secretario de Zapata, presente en sus memorias a este último como el heredero de Julio Chávez López.[21]

En los orígenes del movimiento obrero mexicano

El papel de Rhodakanaty en la historia social mexicana no se limita a su influencia sobre los orígenes del movimiento agrario mexicano; también está involucrado en los del movimiento obrero. En este sentido, su obra militante lleva menos la marca de Fourier que la de Proudhon. Efectivamente, la tarea que asignó a los discípulos reunidos en el seno de La Social —quienes, recordémoslo, eran artesanos en su mayoría— fue la de organizar, o reorganizar, en la capital, diversas sociedades mutualistas profesionales, algunas de las cuales ya existían en la época virreinal, como la de los sastres o la de los sombrereros. También debían fundar "sociedades de resistencia" obreras, dentro del único ramo de la economía mexicana que en ese tiempo era una verdadera industria: el textil. La Social se transformó en una organización influyente, actuando cada vez más a plena luz. Su intervención fue decisiva

para la creación, en marzo de 1865, de la Sociedad Mutua del Ramo de Hilados y Tejidos del Valle de México. Poco después, el 10 de junio de ese mismo año, esta "sociedad de resistencia" provocó, con el apoyo de La Social, lo que bien parece haber sido la primera huelga obrera en la historia de México. Involucró simultáneamente a la fábrica de tejidos e hilados de La Colmena, en la ciudad de México, y a la de San Ildefonso, en Tlalnepantla, a unos 20 kilómetros al norte de la capital.[22] A pesar de la derrota del movimiento, La Social permaneció activa en el seno de todas las sociedades de artesanos de Puebla, de México y de sus alrededores. El presidente Juárez, quien reprimió sin titubeos la rebelión de Chávez López, permitió, por el contrario, el desarrollo de esta labor de organización obrera y artesanal. Después de que las sociedades mutualistas y de resistencia se hubieron reagrupado —el 16 de septiembre de 1870— para formar el Gran Círculo de los Obreros de México, Juárez manifestó su aval en una carta donde daba su beneplácito a las sociedades de artesanos, aunque sin decir ni una sola palabra sobre los obreros de fábricas, cuyas asociaciones también formaban parte del Gran Círculo.[23] Entre los firmantes del llamado que invita a las diversas sociedades a reunirse en el seno de esta federación figuran Rhodakanaty y el grupo de sus primeros discípulos: Francisco Zalacosta, Santiago Villanueva, Juan de Mata Rivera y Hermenegildo Villavicencio.

A partir de 1871, estas firmas aparecen frecuentemente en la prensa obrera, cuyo crecimiento es paralelo al de las organizaciones. Se descubre el nombre de Rhodakanaty en *El Socialista*, el órgano del Gran Círculo, dirigido por Juan de Mata Rivera,[24] así como en diversos boletines y revistas que invocan el socialismo y, desde luego, en su propio periódico teórico, *El Craneoscopio,* "periódico frenológico y científico" que vivió solamente dos meses en 1874.[25] Los discípulos, por su parte, firmaron artículos en esos mismos órganos de prensa, pero también, a partir de 1876, en *El Hijo del Trabajo;* a partir de 1878, en *La Internacional,* dirigido por Zalacosta; en muchas otras publicaciones periódicas, como *La Comuna Mexicana, La Reforma Social, La Huelga* y, más tarde, en las publicaciones de los hermanos Ricardo y Enrique Flores Magón *Regeneración* y *El Hijo del Ahuizote,* que desempeñaron un importante papel en la preparación y el desencadenamiento de la Revolución de 1910.[26] Pero no es nuestro propósito relatar la historia del Gran Círculo, de su prensa, ni de sus escisiones y derivaciones que constituyen toda la historia del movimiento obrero mexicano anterior a la Revolución. Sólo queremos subrayar hasta qué punto Rhodakanaty está ligado a dicha historia —ya sea directamente o bien a través de los militantes que formó—, para luego volver al tema del destino personal de este cuarentaiochista instalado en México.

A partir de la fundación del Gran Círculo, Rhodakanaty empieza a mostrarse cada vez más al margen de los movimientos que había engendrado, particularmente en el seno de La

Social, que, entre reorganizaciones y reorientaciones, prosigue su actividad hasta 1882. Aparentemente insensible al transcurso del tiempo, hace cada día más el papel de cuarentaiochista rezagado y persevera en difundir la doctrina fourierista en México. En 1879, reedita su *Cartilla socialista*.[27] Aun cuando en 1878 el periódico *La Internacional* —publicado por La Social y dirigido por Zalacosta— haya incluido todavía la organización del "falansterio societario" entre los puntos de su programa,[28] Rhodakanaty ya no era más que un viejo maestro respetado.

El 7 de mayo de 1876 se produjo un importante acontecimiento, que marca una ruptura con la ideología cuarentaiochista que él encarnaba y transmitía: La Social había decidido adoptar solemnemente un nuevo programa exigiendo la abolición del salariado e implicando la acción política ilegal. Con este fin tuvo lugar una pequeña ceremonia, al margen del congreso del Gran Círculo que se celebraba durante la primavera de ese año. Fue una especie de refundación de La Social llevada a cabo en la ciudad de México, en un salón tapizado de rojo y adornado con algunos retratos de parisienses partidarios de la Comuna de 1871.[29] Hubo intercambio de discursos. Para abrir la reunión, Rhodakanaty pronunció uno, muy grandilocuente, desbordante de idealismo vago y generoso, cuyas referencias teóricas eran Virgilio, Montesquieu, Saint-Simon, Proudhon y el fourierista Eugène Pelletant.[30] Francisco Zalacosta le respondió:

> Después de la gran pieza oratoria de nuestro maestro Rhodakanaty, es necesario, por satisfacción propia y social, proclamar: La Social, al reorganizarse, ya no lo hace bajo los fines filantrópicos que la habían animado; ahora es necesaria una fuerza revolucionaria. Que venga la revolución social, es lo que queremos.[31]

Bajo el respeto formal del orador, se percibe un desacuerdo fundamental. En lo sucesivo, el discípulo se opuso al maestro. Posteriormente, en 1877, La Social se proclamaba oficialmente sección mexicana de la Alianza Internacional de los Trabajadores y establecía contacto con la fracción bakuninista de la Primera Internacional. De hecho, el 10 de septiembre de 1871 *El Socialista* había publicado los estatutos de esta organización, y al año siguiente Zalacosta había creado, junto a La Social, un pequeño grupo de simpatizantes de la Primera Internacional que mantenía relaciones con los de Montevideo.[32]

Además de su edad y de su comprensible apego al pasado, hay otros dos factores determinantes que explican la marginación de Rhodakanaty: la Comuna de París, cuya resonancia borra el recuerdo del '48; y la llegada en el seno de las organizaciones mexicanas de militantes anarquistas españoles, muy ligados a la reciente y agitada historia de la Primera Internacional. Tanto la ceremonia del 7 de mayo como, por otra parte, el congreso del Gran Círculo que se celebraba paralelamente, atestiguan la presencia activa de los "amigos españoles".[33] Desde ese momento, su influencia eclipsó la de Rhodakanaty. Tras haber sido suavemente expulsado de La Social, regresó a Chalco en 1880, con la intención de reabrir su

escuela. Como es natural, se enfrentó a la hostilidad de las autoridades y de los terratenientes, pero también a la del general y abogado Tiburcio Montiel, defensor ante los tribunales de los derechos de las comunidades rurales y fundador de la primera organización de defensa del campesinado: la Liga Agraria de la República Mexicana. Montiel era amigo de Zalacosta.[34] Es posible imaginar en qué estado de ánimo se hallaba Rhodakanaty al partir de México en 1886, para jamás volver.[35] Había pasado allí 25 años. Se ignoran el lugar y la fecha de su muerte.

El pensamiento político y social de Rhodakanaty

No es posible evocar la utopía social en México, ni el nacimiento del movimiento obrero mexicano, sin antes hacer el intento de precisar los contornos del pensamiento político y social de Rhodakanaty, más allá de las etiquetas de fourierista y de proudhoniano generalmente adheridas a su nombre. Para nuestro propósito, disponemos principalmente de tres textos: su *Cartilla socialista,* obra fundamental, puesto que la hizo imprimir en México dos veces con 18 años de intervalo; el largo discurso que pronunció el 7 de mayo de 1876, cuando La Social adoptó un nuevo programa de combate,[36] y su artículo en dos entregas, de 1876-1877, “Garantismo humanitario”.[37] Son éstos, al parecer, sus tres textos políticos importantes. El resto de su obra está constituido por artículos dispersos en publicaciones periódicas que dependían, directa o indirectamente, del Gran Círculo de los Obreros de México, principalmente *El Socialista* y *El Hijo del Trabajo,*[38] así como por opúsculos filosóficos cuya venta era anunciada en esos periódicos. Esta obra filosófica está constituida —además del inexistente *De la naturaleza*, que se le ha atribuido (o que él mismo se atribuyó)— por *Neopanteísmo, consideraciones sobre el hombre y la naturaleza* (1864), *Tratado de lógica elemental* (1881), *Reflexiones filosóficas a favor del divorcio* (1883) y su último trabajo publicado en México, *Médula panteística del sistema filosófico de Spinoza* (1885). Además, en 1877, hizo una traducción al español del libro de Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle,*[39] así como la de un breve pasaje del *Nouveau monde industriel,* de Fourier, con el título de *Las atracciones guardan proporción a los destinos.*[40]

Comencemos por examinar la cuestión del proudhonismo de Rhodakanaty. Independientemente de su eventual encuentro con Proudhon en París y de su traducción, la marca principal de la influencia que el pensador nacido en Besançon ejerció sobre él es la orientación inicial que dio a La Social: resucitar las antiguas asociaciones de artesanos o crear nuevas. Da la impresión de que, con certero instinto, Rhodakanaty haya escogido, en el vasto

panorama de las doctrinas socialistas, la que mejor se adaptaba a la situación económica y social mexicana, todavía caracterizada, en la segunda mitad del siglo XIX, por un robusto sector artesanal; aunque sin llegar a tomar en cuenta los prejuicios antiindustriales de Proudhon, puesto que extendió la acción de La Social a la naciente clase obrera del sector textil. Desde el punto de vista teórico, Rhodakanaty retiene de Proudhon esencialmente la idea de que las sociedades mutuales y la reforma del crédito constituyen los primeros pasos hacia la organización de los productores en pequeñas unidades autónomas, las cuales, a su vez, harán que la estructura estatal y la circulación monetaria se vuelvan inútiles.[41]

¿Qué podemos decir ahora de su fourierismo? Aparte de que permaneció fiel, durante toda su carrera mexicana, a una estricta ortodoxia doctrinal, muy presente en los tres textos sobre los cuales basamos nuestro análisis: Rhodakanaty jamás abandonó la ambición de fundar un falansterio, aunque este término lo utiliza raramente —la mayoría de las veces habla de *colonia* o de *colonia modelo—;*[42] en su catecismo de 1861 expone el sistema seriario y la teoría de las pasiones, pero no da cuenta de las elucubraciones erotico-oníricas del maestro; en la segunda entrega de su artículo “Garantismo humanitario”, bosqueja el cuadro de la historia de la humanidad y de sus diferentes etapas, como las concebía Fourier, desde el edenismo original hasta la armonía final, pasando por el estado salvaje, la civilización y el garantismo; y, por último, conserva en todos sus puntos la moderación económica y política que caracteriza a la doctrina. Así, en su *Cartilla socialista*, aboga por la fusión armónica del principio de progreso, que anima al partido liberal, con el principio de estabilidad que defienden los conservadores;[43] y, en su discurso de 1876, evoca la indispensable asociación entre el capital y el trabajo para la construcción del porvenir.[44]

Restringir el pensamiento de Rhodakanaty a un fourierismo algo modernizado por consideraciones proudhonianas, equivaldría a menospreciar los rasgos que constituyen su originalidad, más allá de esta mezcla ideológica a simple vista paradójica.[45] Se trata, en primer término, de la vasta cultura filosófica de Rhodakanaty, dominada por su conocimiento de la obra de Spinoza, cuyas ideas panteístas adoptó. Probablemente sea ese panteísmo spinozista lo que le impide conceder demasiada importancia a las posiciones cristocéntricas de Lamennais. La *Cartilla socialista* comienza con la afirmación del carácter socialista de la prédica de Jesús; pero fuera de esta generalidad, repetida en algunos artículos, casi no se percibe la influencia del sacerdote bretón.[46] En segundo lugar, Rhodakanaty no permaneció ajeno, después de 1871, al desfase entre su cultura política, impregnada de utopía socialista, y la época pos-Comuna del movimiento obrero, caracterizada por un intenso debate teórico sobre la función, el valor y el porvenir del Estado. En la primera parte de su artículo de 1876-1877, desarrolla una crítica del Estado en general, y del Estado mexicano en particular, que va más allá del anhelo de su decadencia.

Bajo su máscara democrática —según Rhodakanaty—, el Estado no es sino una odiosa estructura opresiva al servicio de los grandes terratenientes. Pondera los esfuerzos de los parisienses partidarios de la Comuna de 1871 y de los ferroviarios norteamericanos de 1876 que se atrevieron a desafiar su poder.[47] Pero Rhodakanaty no se convirtió por esto en un bakuninista auténtico como Zalacosta. Su vocabulario lo demuestra. Emplea, desde luego, el adjetivo "antiautoritario",[48] pero sigue usando el sustantivo "anarquía" en su acepción más negativa.[49] Hasta el final, continuará soñando con la armonía universal, verdadera palingenesia que devolverá a la humanidad su pureza edénica original.[50]

Hay, por otra parte, un tercer aspecto del pensamiento de Rhodakanaty que le confiere una mayor originalidad. Nos referimos a su feminismo. La "rehabilitación de la mujer", como decía Saint-Simon al igual que Fourier, es una faceta del socialismo utópico generalmente pasada por alto en América. Pero éste no es su caso. Rhodakanaty consagra una buena parte de su discurso de 1876 a afirmar con fuerza la necesidad de luchar contra la explotación de la mujer por el hombre:

> A la mujer se la ha explotado —declara— también en las sociedades modernas, constituyéndola no compañera del hombre, sino una esclava disimulada del hogar doméstico [...] La emancipación rehabilitaría a la mujer, ese problema sociológico de la más alta y trascendental importancia para la civilización del género humano y que ya en los Estados Unidos de América comienza a ser un hecho práctico, será otro de los puntos sobre el que se ocupará nuestra sociedad. ¡Mujeres!, bendecid a vuestra libertadora, ella va a trabajar por vuestra libertad y vuestros derechos; ya no seréis de hoy en adelante unas esclavas pasivas de vuestro hogar, no, y mil veces no; vuestra misión célica y angelical os llama a grandes destinos en el mundo; que la costura y la cocina sean en buena hora de vuestro resorte, pero no permitáis jamás que nadie os avasalle dedicándoos a tan serviles ocupaciones y ahogando en ellas vuestra dignidad, para abusar así de vuestra ignorancia. La ilustración, el estudio de las ciencias exactas, el ejercicio de las profesiones y de las artes y aun vuestro voto público en las asambleas legislativas, son vuestro apanaje y os pertenecen en derecho, puesto que la filosofía racional os concede iguales facultades intelectuales, morales y físicas que al hombre, que es vuestro compañero, no vuestro amo ni señor, y estad seguras, conquistadoras del mundo, que quien os diga lo contrario es vuestro enemigo, que quiere teneros en la ignorancia para explotar vuestra debilidad que es el efecto de la carencia de ilustración.[51]

En resumen, la originalidad más revolucionaria de La Social consistió en admitir mujeres entre sus miembros, desde su fundación en 1865. El 11 de mayo de 1876, cuatro días después del discurso de Rhodakanaty, dos obreras, Soledad Sosa y Jesús *[sic]* Valadés, se presentaron en el congreso del Gran Círculo a fin de participar en él en calidad de delegadas de La Social. Su nombramiento como delegadas había sido conseguido a pesar de la oposición de Zalacosta, quien consideraba que escoger mujeres para representar a la organización era una señal de debilidad. Ésta fue, sin duda, la última victoria política del pensador griego sobre su alumno, pero que no trascendió puesto que, por unanimidad, les fue negado a las mujeres el acceso a la asamblea del Gran Círculo.[52]

Balance

Con la perspectiva del tiempo, la personalidad y la acción de Rhodakanaty parecen descansar sobre una paradoja. A primera vista, se está en presencia de una especie de caricatura de un cuarentaiochista europeo, cuyo idealismo progresista e invariablemente optimista nos puede hacer sonreír. Así, a sus certidumbres de utopista agregaba la práctica de la homeopatía,[53] sin contar la del análisis frenológico, mezclado con consideraciones sociopolíticas, que intentó divulgar por medio de su efímero periódico, *El Craneoscopio*. Eso no es todo: su respeto a la vida, basado en su panteísmo, lo condujo a afirmar no solamente su pacifismo (tal vez desmentido por sus actos), sino también su preocupación por el bienestar de los animales salvajes y domésticos. Rhodakanaty pone sobre el mismo plano los crímenes de "lesa animalidad" y los cometidos contra los hombres.[54] Sin embargo, a este intelectual de convicciones extrañas para el lugar y la época —feminismo, pacifismo, respeto a los animales — no se le consideró un excéntrico. Hasta en el México rural lo escucharon. Sin duda, la fuerza convincente de su prédica puede explicar que haya formado algunos prosélitos; pero para comprender por qué desempeñó un papel decisivo en la historia social, obrera y campesina de ese país, hay que tomar en cuenta la estrecha imbricación del realismo y la utopía que está presente en todos los aspectos de su acción y de su pensamiento.

Su innegable sentido de las realidades mexicanas lo condujo, por ejemplo, a escoger de la copiosa y contradictoria doctrina de Proudhon los elementos mejor adaptados a la situación social de ese país; a reclamar una reforma agraria inmediata, pero sin abandonar por ello su intención de crear un falansterio; o incluso a reconocer, ya en 1877-1878, la naturaleza dictatorial y oligárquica del régimen de Porfirio Díaz. Asimismo, su acción política tendió constantemente a la aclimatación —por no decir "la indigenización"— de las teorías socialistas utópicas. Todo ello gracias a su profunda comprensión —ya al llegar, si se le cree a su biógrafo anónimo— de los vínculos existentes entre América y la utopía, entre el *calpulli* precolombino y la comuna societaria del mañana. Aun cuando esta idea se relacione con las que ya en 1849 expresaba Alexandre Herzen en *De l'autre rive,* indudablemente constituye el rasgo más original del pensamiento y de la acción de Rhodakanaty. Precisemos que, aunque identifique en la comunidad rural mexicana un cimiento sobre el cual apoyar su proyecto fraternal y comunitario, no hace de América una tierra providencial, dotada de un carisma redentor específico. Su visión oscila entre un horizonte ideal cosmopolita y el primer plano mexicano del día. Poniendo aparte esta restricción, Rhodakanaty parece repetir la gesta de los misioneros franciscanos de la conquista espiritual de México.

Así como los Doce, armados de su talento de predicadores y de sus catecismos, quisieron construir con sus fieles indígenas una cristiandad rejuvenecida y purificada para preparar el advenimiento del milenio y de su reinado de justicia, Rhodakanaty, empleando los mismos instrumentos, quiso crear en Chalco, con campesinos mexicanos, un falansterio encargado de preparar la instauración de la "República Universal de la Armonía", según los términos del manifiesto de Julio Chávez López. Desde luego, no consiguió hacerlo, y solamente fundó una escuela. Pero, ¿no recuerda esta escuela, acaso, al colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco? Y los maestros que daban clases a la elite indígena, ¿acaso no eran, al igual que Rhodakanaty, "sospechosos de ilusiones milenaristas y de sueños autonomistas"?;[55] ¿acaso no querían, ellos también, formar los cuadros de un México nuevo, postillón de una humanidad nueva? La vida y la obra de Plotino Rhodakanaty nos parecen constituir uno de los ejemplos más elocuentes de la fuerza apremiante y de la estabilidad del vínculo original entre América y la utopía.

[Notas]

---

[1] Conservaremos el nombre y el apellido de este personaje en las formas que él mismo utilizó en México y bajo las cuales quedó asentado en la historia de este país. Ignoramos a qué nombre o apellido corresponde la inicial "C" que aparece con frecuencia delante de su apellido.

[2] A pesar de nuestras reiteradas gestiones, no pudimos obtener copia de este artículo. Así pues, nos guiamos por los tres autores que tuvieron ese privilegio: José Carlos Valadés, el descubridor de Rhodakanaty, Gastón García Cantú y John M. Hart. Véanse las siguientes obras: José Carlos Valadés, introducción a su edición de la *Cartilla socialista* de Rhodakanaty, casa editora del compilador, México, 1968; el mismo texto en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México,* UNAM, vol. III, México, 1970, pp. 7-66 (esta introducción retoma y completa los trabajos de juventud de J. C. Valadés, publicados en Buenos Aires en 1924, 1927 y 1928 por la revista anarquista *La Protesta*); G. García Cantú, *op. cit. (El socialismo en México...),* cap. VII de la segunda parte, cap. VII de la tercera parte y p. 420; John M. Hart, *El anarquismo y la clase obrera mexicana: 1860-1931,* Siglo XXI, México-Madrid, 1980, caps. II y III.

[3] Los contemporáneos no tenían duda alguna sobre el origen griego de Rhodakanaty; véase

el pequeño poema de 1876 publicado por G. García Cantú, *op. cit.,* p. 424.

[4] En su introducción, ya citada, a la *Cartilla socialista* de Rhodakanaty, pp. 10-11. Desafortunadamente, la genealogía de Rhodakanaty que propone Valadés, basada en trabajos de genealogistas británicos —que aseguran que es el descendiente de una familia "Rhod a canakis"— no logra la adhesión de los intelectuales griegos que hemos consultado; como tampoco, por otra parte, lo hace su etimología del patronímico Rhodakanaty, que él vincula a la Isla de Rodas.

[5] Agradecemos particularmente al señor Dimitri Analis y al profesor Vergopoulos por sus valiosas indicaciones, sin las cuales las líneas y notas precedentes no habrían podido ser redactadas. Nos enteramos, a través del profesor Vergopoulos, que en Grecia hubo interés por Rhodakanaty: en 1987 fue presentada, en la Universidad de Tesalónica, una tesis con el título de "Plotin Rhodokanakis, su vida y su acción en México", por la señora o señorita Castineira Benítez. Esta obra aún no ha llegado a nuestras manos.

[6] Según José C. Valadés, en su introducción, ya citada, a la *Cartilla socialista* de Rhodakanaty, p. 11, este último también habría reivindicado dicho libro en una carta a Francisco Zalacosta, en 1871. Sin embargo, la obra no figura en la Biblioteca Nacional de París, ni en biblioteca parisiense alguna que disponga de un acervo impreso antiguo: l'Arsenal, la Mazarine, Sainte-Geneviève, le Saulchoir. Ninguna de las obras bibliográficas consultadas menciona este libro, el cual tampoco se encuentra en la Biblioteca Nacional de México. Recordemos también que en Francia, bajo el Segundo Imperio, la obligación de depósito legal existía desde mucho tiempo atrás (ordenanza de 1537).

[7] Imp. Vicente García Torres, 1861. Existe una edición moderna de José Carlos Valadés, varias veces publicada (véase, más arriba, p. 224, n. 2) y reproducida, con numerosas erratas y algunas omisiones, por Carlos M. Rama, *op. cit. (Utopismo socialista...),* pp. 189-206. El texto de la *Cartilla socialista* figura también en el pequeño volumen *Escritos* de Plotino C. Rhodakanaty, editado por el Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, col. Cuadernos Obreros, México, 1976, pp. 13-58. Cabe aclarar que una *cartilla* es un abecedario y que, en el mundo hispánico, los abecedarios daban a menudo rudimentos de catecismo.

[8] Desde luego que no circuló "en profusión", como escribe Jorge Basurto en *El proletariado industrial en México,* UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, México, 1975, p. 87.

[9] Zalacosta no era un inmigrado anarquista español, como lo señalan Jorge Basurto, *ibid.,* p. 69, y Carlos M. Rama, *op. cit. (Utopismo socialista...),* p. LX. Era mexicano, nacido en Durango el 1º de marzo de 1844. G. García Cantú estableció su biografía, *op. cit.,* pp. 422-423.

[10] Por ejemplo, en el *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México.* Los dos medios de sustento de Rhodakanaty en México fueron la enseñanza de la filosofía y el ejercicio de la medicina.

[11] Imp. Vicente García Torres, México, 1864.

[12] *Op. cit.,* pp. 172-179.

[13] Véanse, al respecto, los análisis de Adolfo Gilly en *La revolución interrumpida: México 1910-1920, una guerra campesina por la tierra y el poder,* Ed. El Caballito, México, 1977, 8ª ed., especialmente los capítulos “El zapatismo” y “La comuna de Morelos”. El geógrafo Antonio García Cubas, en su *Diccionario geográfico histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos,* Antigua Imp. de Murguía, México, 1888, t. II, p. 431, señala que a fines del siglo XIX dos tercios de los habitantes del distrito de Chalco hablaban náhuatl.

[14] Escuela del Rayo y del Socialismo es un error varias veces reproducido, que parece tener su origen en una defectuosa lectura de los manuscritos de José Carlos Valadés por parte de los impresores argentinos en los años 1924-1928.

[15] En John M. Hart, *op. cit. (El anarquismo y la clase obrera...),* p. 46.

[16] John M. Hart, *ibid.,* pp. 52-53, subraya la importancia de los conflictos entre comunidades lugareñas y haciendas en la región de Chalco.

[17] Para el relato de los acontecimientos de la rebelión nos guiamos, salvo indicación contraria, por John M. Hart, el único autor en haber consultado los archivos locales y nacionales mexicanos.

[*] *Sériaire,* en el original, es un neologismo forjado por Fourier que significa “relacionado con la teoría de las series”. En un falansterio o, generalmente, en la sociedad armónica, las series agrupan a los hombres en función de la semejanza o afinidad de sus pasiones. [N. del T.]

[18] El texto de este manifiesto fue publicado por Juan Hernández Luna en *Cuadernos de Orientación Política,* México, núm. 4, abril de 1956, con el título de “Movimiento anarco-fourierista entre el Imperio y la Reforma”. Está reproducido casi íntegramente por John M. Hart, *op. cit.,* pp. 53-55, e íntegramente por G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 58-61.

[19] Según un artículo publicado en 1877 en *El Socialista,* y reproducido por G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 177-179.

[20] Sobre el papel y el significado social del bandolerismo rural, véanse los trabajos de Eric J. Hobsbawn, especialmente *Bandits,* Penguin Books Ltd., Harmondsworth, 1985. Sobre el bandolerismo en la región de los Volcanes, véase la novela de Manuel Payno, *Los bandidos de Río Frío,* publicada en folletín entre 1889 y 1891, y por la Ed. Porrúa, México, 1945, 5 vols.

[21] *La revolución agraria del sur y Emiliano Zapata su caudillo,* México, 1960, pp. 29-30, y p.

30, n. 1.

[22] Acerca de esta huelga, véanse John M. Hart, *op. cit. (El anarquismo y la clase obrera...),* p. 44; y Jorge Basurto, *op. cit. (El proletariado industrial...),* pp. 95-96.

[23] Carta de B. Juárez a Juan Cano del 12 de octubre de 1870, reproducida por Manuel Díaz Ramírez en sus *Apuntes sobre el movimiento obrero y campesino de México*, Ed. de Cultura Popular, México, 1974, p. 71.

[24] Publicado desde 1871 hasta 1888. A partir de 1878, Rhodakanaty ya no publicó en *El Socialista* sino textos filosóficos, reservando sus textos políticos para otras publicaciones, como *El Combate*, *El Hijo del Trabajo* e incluso *La Internacional*. En efecto, a partir de esa fecha, *El Socialista* fue progresivamente recuperado por el régimen porfirista. Véase la lista (incompleta) de los artículos de Rhodakanaty en G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 458-459.

[25] Publicado desde el 16 de abril hasta el 10 de junio de 1874. El periódico tiene también un aspecto social y político, pues la frenología del doctor Gall mantiene una estrecha relación con el fourierismo: permite, observando la forma del cráneo, identificar los talentos, las inclinaciones y disposiciones morales, y, por consiguiente, facilita la aplicación de la doctrina seriaria.

[26] Sobre los inicios de la prensa obrera en México, véase Jorge Basurto, *op. cit. (El proletariado industrial...),* pp. 87-94, y la revista *Historia Obrera,* publicada en México por el Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano. En ésta figuran numerosas reproducciones de artículos y de estudios sobre dicha prensa, en particular sobre *El Socialista* (núm. 2, septiembre de 1974, y núm. 3, diciembre de 1974) y sobre *El Hijo del Trabajo* (núm. 2, septiembre de 1974, y núm. 4, marzo de 1975).

[27] En la imprenta del periódico *El Socialista*.

[28] Véase John M. Hart, *op. cit. (El anarquismo y la clase obrera...),* p. 79.

[29] La prensa dio cuenta de este acto. Véase el extracto de *El Siglo XIX* del 9 de mayo de 1876, publicado por José Carlos Valadés en *Sobre los orígenes del movimiento obrero en México*, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México, 1979, p. 50. Véase también el reportaje que apareció el mismo día en *El Hijo del Trabajo*, reproducido por G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 460-462 (se trata de la nota 14 del capítulo VII de la segunda parte).

[30] El discurso de Rhodakanaty, publicado en *El Hijo del Trabajo* el 9 de mayo de 1876, está reproducido íntegramente en el volumen ya citado, *Escritos* de Rhodakanaty, pp. 59-73, así como por G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 306-312, y, en una versión apenas truncada, por José C. Valadés, *op. cit. (Sobre los orígenes...),* pp. 50-56. Este discurso comienza y termina con la cita de uno de los textos canónicos de la utopía, los versos 6 y 7 de la

cuarta égloga de las *Bucoliques* de Virgilio, en los que el poeta latino evoca el retorno cíclico de la edad de oro: *"Jam redit et Virgo, redeunt Saturna regna / Jam nova progenies coelo dimittitur alto".*

[31] José Carlos Valadés, *op. cit. (Sobre los orígenes…),* p. 56.

[32] J. C. Valadés, *ibid.,* pp. 63-93, publica esta correspondencia.

[33] Véase José Carlos Valadés, *ibid.,* p. 36 y sobre todo pp. 41-42, en las cuales el autor transcribe la intervención del delegado Serralde durante los debates del Gran Círculo: Serralde desecha expresamente la influencia de Marx y acepta la de los "amigos españoles", la de Francisco Zalacosta y la de los jurasianos ("el pequeño grupo que se encuentra en Suiza").

[34] Véanse John M. Hart, *op. cit.,* p. 96, y Manuel Díaz Ramírez, *op. cit. (Apuntes sobre el movimiento…),* pp. 140-141. En septiembre de 1880, el gobierno de Porfirio Díaz —como medida de precaución y sin atender a las disensiones internas existentes entre los defensores del campesinado— hizo que Tiburcio Montiel y algunos campesinos de Chalco fuesen deportados a la Baja California.

[35] El anónimo presentador del volumen ya citado, *Escritos* de Plotino C. Rhodakanaty, sugiere (p. 8) que la partida del pensador y militante griego estuvo vinculada a la política represiva del régimen de Porfirio Díaz respecto del movimiento obrero.

[36] Véase, más arriba, p. 237, n. 30.

[37] Publicado en los núms. 21 (1876) y 24 (1877) de *El Socialista,* y reproducido por G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 312-316.

[38] Véase, más arriba, p. 236, n. 26.

[39] Con el título de *Verdadero evangelio del pueblo e idea general de la revolución en el siglo XIX,* en la Biblioteca Socialista.

[40] Imp. de "El Socialista", México, 1879, 24 pp.

[41] Véase el discurso de 1876 en G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 310-311.

[42] Véanse, por ejemplo, *ibid.,* p. 310, y, en la *Cartilla socialista,* p. 198 del libro ya citado de Carlos M. Rama, *Utopismo socialista…*

[43] *Utopismo socialista…,* pp. 195-196 o 194-196, según que se disponga de una edición de este libro con o sin error de paginación.

[44] G. García Cantú, *op. cit.,* p. 308: Rhodakanaty afirma que la futura organización del trabajo no consistirá en despojar al que tiene, sino en dar al que no tiene. Es todavía más claro en su "Programa social", publicado en *El Socialista* el 28 de mayo de 1876, citado por John M. Hart en *El anarquismo y la clase obrera…,* pp. 32-33. Rhodakanaty habla, como buen fourierista, de "asociación solidaria y constante del talento, del trabajo y del capital".

[45] Rhodakanaty tiene algún mérito al unir en su pensamiento a Fourier y Proudhon, pues este último critica con severidad al primero en toda su obra, particularmente en *Qu'est-ce que la propriété?*

[46] No estamos de acuerdo con G. García Cantú, quien en Rhodakanaty percibe sobre todo a un socialista cristiano. Véanse, *op. cit.,* pp. 172-173.

[47] Artículo "Garantismo humanitario", *ibid.,* p. 313.

[48] Por ejemplo, en su discurso de 1876. Véase José Carlos Valadés, *op. cit. (Sobre los orígenes...),* p. 55 (pasaje omitido por G. García Cantú en su transcripción).

[49] "Garantismo humanitario", G. García Cantú, *op. cit.,* p. 316.

[50] Mismo artículo, *ibid.,* p. 315.

[51] Discurso de 1876, *ibid.,* pp. 308-309.

[52] José Carlos Valadés, *op. cit.,* pp. 57 y 59.

[53] Evocación anónima de Rhodakanaty, publicada en 1877 en *El Socialista;* citado por G. García Cantú, *op. cit.,* p. 179.

[54] Discurso de 1876, *ibid.,* p. 310.

[55] Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569),* Privat, Tolosa, 1977, p. 98.

III. La metrópoli socialista de Occidente

Con la tentativa de Albert Kimsey Owen de erigir en México una “metrópoli socialista”, la utopía cambia de escala. Ya no se trata de una comunidad ejemplar situada, al menos transitoriamente, al margen de la imperfecta ciudad de los hombres, sino de un vasto emporio marítimo instalado en un lugar estratégico: en el centro de la red de intercambios culturales y económicos entre Oriente y Occidente. Esta ubicación privilegiada iba a permitir, según lo suponía el fundador, la proyección universal de una organización social modelo. Aunque tardíamente localizada en el siglo XIX, esa tentativa de construir una ciudad ideal no rompe con la tradición del socialismo utópico. Más bien, se encuentra ligada a esta última porque se sitúa al margen de toda perspectiva obrera u obrerista, de toda influencia anarquista, marxista o simplemente sindicalista, y porque está basada en dos de los motivos más recurrentes de la historia de las utopías sociales, desde Platón hasta Charles Fourier: la ciudad modelo, floreciente, comerciante y colonial, por una parte; y, por la otra, la arquitectura ideal y el urbanismo de ensueño que toda ciudad modelo supone. La metrópoli socialista de Occidente es un vasto palacio societario, y también hace pensar en el París de los saintsimonianos.[1] Al mismo tiempo, por su aspecto abiertamente técnico, el sueño del ingeniero Albert K. Owen coquetea con la ciencia ficción, como lo hacen todas las utopías, literarias o no literarias, de finales del siglo XIX.[2] Sin embargo, antes de hablar de ese sueño y de su intento de realización, es necesario referirse al soñador que, para construir la metrópoli del futuro, arrastró hacia las playas del Pacífico a más de 1 200 colonos.

Un gringo simpático y emprendedor: Albert Kimsey Owen

La vida y las aventuras de Albert K. Owen son muy conocidas. Una abundante historiografía les fue consagrada, pues interesan lo mismo a los historiadores del desarrollo capitalista que a los del movimiento obrero. Fundamentalmente, están ubicadas bajo el signo saintsimoniano de la ambigüedad económica y social. Owen, por cierto, invoca a Saint-Simon. Así, la “metrópoli socialista de Occidente” sólo se convirtió en objeto de historia una

vez que el historiador del movimiento anarquista, Max Nettlau, hubo revelado al historiador del movimiento obrero mexicano José Carlos Valadés todo el interés contenido en ella. Este último escribió la primera obra sobre Albert K. Owen y su experimento, una obra epónima intitulada *Topolobampo, la metrópoli socialista de Occidente.*[3] Luego vinieron trabajos muy diferentes de dos historiadores norteamericanos del desarrollo capitalista, Thomas A. Robertson y David M. Pletcher,[4] seguidos por los de los mexicanos Gastón García Cantú[5] y Sergio Ortega Noriega.[6] García Cantú se vincula a la historia social y obrera, y Ortega Noriega a la historia económica del capitalismo. Nos remitiremos básicamente a ellos para describir la agitada vida de Albert K. Owen, por ser quienes intentaron la consulta exhaustiva de una documentación particularmente dispersa, tanto en México como en los Estados Unidos. Por nuestra parte, procuraremos reubicar dicha vida bajo la triple perspectiva de la historia de las utopías sociales en el siglo XIX y de la historia de estos dos países.

Albert Kimsey Owen nació en Chester, Pennsylvania, el 17 de mayo de 1847. A muy temprana edad perdió a su madre, y fue criado, junto con su hermano Alfred, por su padre, que era médico. Recibió la esmerada educación que se impartía a los niños en el seno de las viejas familias cuáqueras, descendientes de los fundadores de Pennsylvania. Desde luego, en casa de los Owen, al igual que en las de todas esas familias cuáqueras profundamente liberales —en los Estados Unidos se les dice “radicales”—, eran abolicionistas, y al estallar la guerra civil, el padre de Albert Kimsey, Joshua, se alistó en el ejército nordista. Sirvió como médico en la brigada del general Hancock, cuya heroica intervención fue decisiva en Gettysburg. Hasta el final y en todos los escenarios de operaciones, Joshua Owen estuvo acompañado por sus hijos, todavía muy jóvenes. Concluida la guerra, la familia efectuó el indispensable viaje a Gran Bretaña que coronaba la educación de los hijos de la burguesía de la costa este. Alfred y Albert terminaron sus estudios: el primero fue médico, y el segundo ingeniero de puentes y carreteras.

Albert no tardó en llegar a ser especialista en el trazado y la construcción de vías férreas. Su carrera fue brillante y rápida merced a las amistades que entabló durante la Guerra de Secesión, ya que numerosos oficiales superiores del ejército y de la Unión se habían convertido en accionistas o en directores de las empresas ferroviarias. Albert estableció contacto con México en marzo de 1872, cuando acompañó a su patrón —el general William J. Palmer, propietario de la línea Denver-El Paso— y al gobernador de Colorado, H. C. Hunt, en un viaje exploratorio cuyo propósito era preparar la ampliación de la red ferroviaria norteamericana en el norte de México y, posteriormente, hacia la capital mexicana.[7] A lo largo de su periplo se unieron a ellos un ingeniero, Fred G. Fitch, y un oficial convertido en hombre de negocios, el general William S. Rosencrans. En adelante, y hasta su retiro, la vida

de Owen estaría ligada a México.

Al principio Albert Owen residió en México hasta 1875. Los tres años y medio que vivió en ese país constituyen el periodo decisivo de su vida. Allí se hizo de numerosos amigos entre el personal diplomático norteamericano y, sobre todo, conoció al futuro presidente de la República de México, el general Manuel González, quien una vez en el poder iba a servir de testaferro a Porfirio Díaz, desde 1880 hasta 1884. Acompañado por su colega Fitch, Owen recorrió el país, particularmente la costa pacífica de los estados de Sonora y Sinaloa, en busca de diferentes trazados para futuras vías férreas. Resulta bastante difícil determinar cómo Owen —durante ese periodo, o bien más tarde— pasó del simple desempeño de su oficio a la concepción grandiosa y casi megalómana de un vasto sistema de comunicación entre Asia y Europa, a través del territorio de los Estados Unidos y de México; y luego a la de una ciudad modelo y socialista destinada a convertirse en el centro de esa red de comunicación. Más tarde, en un relato que publicó en su boletín *The Credit Foncier of Sinaloa,* Owen atribuyó su repentina concepción de un proyecto de ciudad socialista y de vía transcontinental a una especie de iluminación que tuvo, en septiembre de 1872, al descubrir, cuando declinaba el sol, el paraje —por entonces totalmente virgen— de la bahía de Ohuira (u Ogüira), sobre la costa pacífica, al norte de Sinaloa.[8]

Dicha bahía es, en realidad, una vasta laguna sin comunicación directa con el océano. Desemboca en un golfo de aguas profundas que, a su vez, se conecta con mar abierto. Entre la laguna y el golfo existe un estrecho que todavía no se llamaba Topolobampo, sino Topolcampo.[9] Este estrecho constituye un magnífico emplazamiento portuario, y es probable que en un primer momento haya sido escogido por Owen para establecer allí la estación terminal de un ramal de la vía férrea en cuyo trazado estaba trabajando: el ferrocarril del Pacífico. Para el máximo beneficio de los yanquis del Oeste —interesados en los recursos mineros del Occidente mexicano— ese ferrocarril debía prolongar el tendido de la Southern Pacific hacia Guadalajara, partiendo de Tucson, Arizona, y pasando por Nogales, Hermosillo, Guaymas, Culiacán y Mazatlán. Posteriormente, Owen concibió la idea de una línea perpendicular a la Southern Pacific —destinada a unir Asia con Europa—, desde el futuro puerto de Topolobampo hasta el puerto de Norfolk, Virginia: un itinerario decididamente más corto que el de la Union and Central Pacific, por Chicago y Salt Lake City, terminado en 1869.[10] Para entender el interés que despertó este proyecto de enlace interoceánico, es preciso tener en cuenta que el istmo de Panamá no fue horadado sino hasta 1914. En cuanto a Owen, fue sólo después de 1875 —tras su encuentro con los esposos Howland, quienes lo convirtieron a una forma original de socialismo— cuando el sueño de una ciudad ideal vino a formar parte de su gran propósito de unir Oriente con Occidente mediante un ferrocarril, propósito que no carece de vínculos de filiación con el

saintsimonismo de principios de siglo. A partir de 1872, Owen no se detuvo hasta ver realizados sus sueños, cualquiera que haya sido la evolución que sufrieron.

Nuestro personaje tenía don de gentes y sabía cómo valerse de sus relaciones. Edward y Marie Howland admiraban su contagioso entusiasmo.[11] Asimismo, Owen sabía hacerse útil valiéndose de sus capacidades técnicas. Merced a sus vínculos con Manuel González, disfrutaba de un fácil acceso a los círculos dirigentes del régimen porfirista. Terminó por convencerlos de la importancia y de la utilidad que significaban para México sus proyectos, los cuales, según él, iban a colocar a ese país en el centro del mundo.[12] También les demostró sus conocimientos profesionales al exponer ante Porfirio Díaz, en 1879, el proyecto de un canal entre Texcoco y Huehuetoca, concebido para acabar el drenaje del Distrito Federal.[13] El aspecto técnico del proyecto de Owen se enriquecía mediante una audaz propuesta de reforma monetaria: abandonar el patrón oro o plata y cimentar la moneda en el valor de las carreteras, canales y ferrocarriles pertenecientes al Estado o a particulares. Owen se asignó también el papel de reformador económico y defendió esta idea en la mayor parte de sus escritos, incluyendo, como veremos adelante, los que se relacionan con Topolobampo.[14]

Sea como fuere, no obtuvo la concesión de las obras, pero supo granjearse la voluntad de un presidente que tenía, sin embargo, fama de ser desconfiado. Por el lado norteamericano, Owen puso en obra todas sus relaciones con los oficiales del ejército nordista convertidos a la especulación y a las inversiones ferroviarias. Ya en 1873 les había presentado un proyecto coherente y definitivo del trazado de la futura línea, que publicó con el título de *The Great Southern Transoceanic and International Air-line, Asia to Europe via Mexico and the Southern States*.[15] Este proyecto no fue adoptado definitivamente sino hasta 1881. Fueron reunidos entonces los primeros capitales y se fundó una sociedad, la Texas-Topolobampo and Pacific Railroad and Telegraph Company. Sólo faltaba el aval del gobierno mexicano para comenzar los trabajos y emitir las acciones. Entonces intervino un amigo de la familia, el general Ulysses Simpson Grant.

Puesto al corriente de los proyectos de Owen cuando aún era presidente de los Estados Unidos, Grant los apoyó en forma decisiva a partir de 1877, al reintegrarse a una vida de ciudadano supuestamente ordinario. El general Grant volvió a juntarse con sus viejos camaradas de combate y se consagró a las más descabelladas especulaciones que, por otra parte, causaron su ruina.[16] El hijo mayor del general —Ulysses S. Grant, Jr.— sostuvo de su peculio las empresas de Owen, y el propio Grant se hizo acompañar por este último cuando, en 1881, hizo una visita amistosa al presidente Porfirio Díaz. El encuentro entre ambos hombres tuvo lugar el 2 de mayo de 1881 en la ciudad de México, en el Tívoli de San Cosme. El discurso pronunciado por Owen en esa ocasión, ante los dos presidentes, revela

que uno de los propósitos del viaje a México del general Grant era obtener las concesiones necesarias para la construcción de varias vías férreas por compañías norteamericanas, de las cuales, directa o indirectamente, él era accionista.[17] Para Owen, el resultado no se hizo esperar. El 13 de junio de 1881, el gobierno mexicano firmó el primero de tres contratos sucesivos que le permitieron intentar la realización de sus sueños.[18] Todos estos contratos estipulaban claramente que el puerto que se construiría sobre el Pacífico no sólo sería una obra de arte o un proyecto de urbanismo, sino también una colonia de población. Owen se comprometía a establecer allí colonos para fundar una "colonia modelo, industrial y agrícola". Aquí, nuevamente se ve la obsesión de los gobiernos latinoamericanos del siglo XIX. Al igual que algunos detalles técnicos, el nombre de la futura colonia portuaria varió de un contrato a otro. En el de 1881, se le bautiza como "Topolobampo" y, por ese texto, este topónimo —surgido de un error de comprensión o de pronunciación de Owen al descubrir el paraje, en 1872— se convirtió desde entonces en oficial. En el segundo contrato, del 5 de diciembre de 1882, el puerto era denominado "Ciudad González", en homenaje al hombre que transitoriamente remplazaba a Porfirio Díaz en la presidencia; y, en el tercero, pasó a llamarse "Colonia del Pacífico". Pero en realidad, "Topolobampo" siguió siendo la denominación corriente.[19]

A partir del otoño de 1881, Owen tuvo el campo libre. Mostró una acrecentada energía, probablemente debido a que acababa de salvar su vida, en agosto de ese mismo año, en el naufragio del navío a bordo del cual regresaba de México. Habiendo sido el único sobreviviente de la catástrofe le resultó difícil, en virtud de su educación, eludir la idea de que una gracia sobrenatural le había sido otorgada para realizar sus proyectos. Siguió negociando tenazmente con el gobierno mexicano, obteniendo cada vez condiciones más ventajosas y plazos de ejecución más generosos. En 1884, justo antes de concluir la presidencia de su amigo Manuel González, Owen fundó la sociedad que debía encargarse de construir el puerto y de establecer la colonia: el Credit Foncier of Sinaloa. El nombre francés de esta empresa, mitad cooperativa y mitad sociedad por acciones, revela el vínculo que Owen quería entablar entre su empresa y la tradición saintsimoniana. En lo sucesivo Owen se presume socialista; un curioso socialista, por cierto, que invocaba a Rothschild y a Charles Fourier —como lo veremos más adelante, al analizar su obra de 1885, *Integral Co-operation* —, pero a fin de cuentas un socialista a quien le resultó más fácil atraer hombres y mujeres que soñaban con cambiar el mundo, que hacerse del dinero de los grandes grupos financieros anglonorteamericanos, los cuales siempre fueron secretamente hostiles a este francotirador del capitalismo.

Con el objetivo de constituir su capital, el Credit Foncier of Sinaloa emitió 200 000 acciones de 10 dólares: 100 000 reservadas a los futuros colonos y 100 000 para el mercado

libre.[20] El éxito fue muy alentador. Owen y sus amigos más allegados adquirieron 50% de las acciones puestas en el mercado y las otras 100 000 fueron adquiridas por 1 491 accionistas-cooperativistas, que representaban un total de 5 200 personas candidatas a la aventura mexicana.[21] El objetivo de Owen era que su Credit Foncier se convirtiera en propietario de la sociedad constructora del ferrocarril y poseedora de la mayor parte de los privilegios y concesiones acordados por México, la Texas-Topolobampo Company, que había fundado anteriormente con capitales de diverso origen, en particular, con los de la familia Grant. De este modo, colonos socialistas iban a controlar una vasta empresa industrial y comercial con un determinante papel en los intercambios económicos mundiales. Gracias a ese incentivo y al resplandor de la ejemplar ciudad de Topolobampo, podrían emprender la reforma de la humanidad. Para llevar a cabo tan grandioso designio, Owen puso en práctica un montaje financiero extremadamente complejo, que puede resumirse así: el Credit Foncier rescataba de inmediato, mediante empréstitos garantizados con sus futuras riquezas, 25% de las acciones de la Texas-Topolobampo Company; ambas sociedades se unían para fundar una filial de vocación estrictamente técnica, la Mexican American Construction Company, prestataria de servicios para las otras dos, merced al empleo de la mano de obra y la capacidad técnica de los accionistas-cooperativistas del Credit Foncier; las utilidades recuperadas por el Credit Foncier sobre los beneficios de esta sociedad, que se imaginaban sustanciales, debían ser invertidas posteriormente en la compra de las acciones restantes de la Texas-Topolobampo Company; todo lo anterior se haría posible a medida que la construcción del puerto y de la vía férrea progresara, y que los colonos poblaran e hicieran fructificar las tierras que el gobierno mexicano les había concedido.[22]

Para defender esta radiante perspectiva, conseguir capitales y reclutar colonos, Owen desarrolló una vasta campaña de propaganda en los Estados Unidos. Multiplicó las conferencias en las grandes ciudades e incluso en Londres. Publicó, con sus colaboradores, numerosos folletos[23] y reeditó varias veces su *Integral Co-operation,* el libro que mejor resume sus ideas políticas y sociales. El Credit Foncier llevó a cabo una campaña de prensa en los más diversos periódicos, financieros, sindicalistas e incluso anarquistas;[24] y, sobre todo, se hizo de su propia prensa, un boletín semanal dirigido por Edward y Marie Howland, *The Credit Foncier of Sinaloa*. Si bien este periódico, que fue publicado ininterrumpidamente hasta 1895, es adicto a la persona de Owen, constituye una importante fuente de información sobre la vida de la asociación y sobre las querellas que la dividieron.[25]

Por otra parte, Owen no descuidó la opinión pública mexicana. Era tanto más necesario que la conquistara por cuanto sus proyectos, tan pronto como fueron conocidos, desencadenaron reacciones hostiles en la prensa y en la Cámara de Diputados, al igual que el conjunto del trazado de las vías férreas mexicanas, que, por lo demás, parecía haber sido

concebido exclusivamente para permitir la exportación de las riquezas del país hacia los Estados Unidos.[26] Incluso el embajador de México en Washington, Manuel de Zamacona, se había visto obligado a alertar a su gobierno, en marzo de 1881, sobre los aspectos excesivamente imperialistas de la empresa de Owen.[27] Este último se sirvió del periódico de Justo Sierra, *La Libertad*, para defender su proyecto. Allí también se había expresado uno de los más consecuentes adversarios de la política ferroviaria de las compañías norteamericanas en México, el general Gaspar Sánchez Ochoa.[28] A partir del 11 de diciembre de 1879, Owen publicó en dicho periódico su ensayo *El Occidente y el Oriente*.[29] Tras una extensa reseña, a veces poco realista,[30] de la historia de las comunicaciones en México, Owen hace la apología de su proyecto de modo que a sus adversarios debió de parecer desvergonzado: se presenta como un acérrimo partidario de la nacionalización de los principales medios de transporte y de producción industrial, para arremeter contra el egoísmo de las clases privilegiadas nacionales y extranjeras. Aprovecha, además, la oportunidad para presentar nuevamente su plan de reforma monetaria, como condición indispensable de las nacionalizaciones. Al respecto, escribe:

> La resolución inquebrantable y el fin que se propongan los Estados Unidos de América y los Estados Unidos Mexicanos, debe ser posesionarse de una manera absoluta y sin condiciones de todas las obras de mejoras materiales, no permitiendo que utilidades que son comunes a todos los ciudadanos y que pertenecen al gobierno, sean dominadas por clases privilegiadas, nacionales o extranjeras [...] Los Estados Unidos de América y los Estados Unidos Mexicanos deben hacer que el trabajo que se emplee y el material que se necesite para la construcción y equipo de sus respectivas obras de utilidad sean la base para la emisión de una moneda corriente nacional, que sirva para toda clase de pagos. Esto hará que el instrumento de comercio sirva al comercio; esto les dará una moneda perfecta, basada en el trabajo utilizado; será una moneda emitida para edificar, no una moneda pagada para destruir, como ha sucedido hasta el día con todos los billetes de banco.[31]

La polémica que se desarrolló en México y en los Estados Unidos en torno a los ferrocarriles en general, y en torno a los proyectos de Owen en particular, no le impidió a éste reunir los primeros voluntarios para la colonización de Topolobampo. En su mayoría, fueron reclutados en Colorado, entre los inmigrantes recién instalados en ese lugar y rápidamente frustrados en sus esperanzas. Ejercían las profesiones más diversas y algunos eran británicos.[32] El miércoles 17 de noviembre de 1886, bajo la dirección de un colaborador cercano a Owen, Edwin J. Shellhous, la vanguardia de los colonos, formada por 22 adultos y cinco niños, desembarcó sobre las desiertas playas de Sinaloa.[33]

Ideología y mentalidad: puritanismo, dinero y utopía

Antes de explicar el destino ulterior de esos hombres y de esas mujeres, es útil preguntarse

dónde reside la utopía en esta empresa y en qué consiste el socialismo de un hombre que formaba parte de los amigos del general Grant. La cuestión es pertinente, pues el experimento de Topolobampo parece derivada directamente de la fiebre de los ferrocarriles y del mercantilismo que se apoderó de los yanquis tras su victoria sobre el Sur. Los *rings* político-financieros, precursores poco discretos de los *lobbies,* los *carpet-baggers* apoderándose de las riquezas de los ex estados confederados, así como la corrupción generalizada, particularmente la muy célebre de los círculos allegados a Grant, son otros tantos ejemplos de esa embriaguez por emprender, donde el dinero se mezcla con la técnica y que marca el segundo nacimiento de los Estados Unidos después de su guerra civil.[34]

Para responder a esta cuestión, es necesario tener presente que esa embriaguez fue asumida como una misión de progreso, análoga a la que presidió el primer nacimiento del país, descrita por Elise Marienstras en su libro *Les Mythes fondateurs de la nation américaine.* [35] Puesto que para los puritanos el progreso sólo podía ser espiritual, era menester una buena dosis de idealismo para mantener cerrados los ojos ante la realidad; aunque el protestantismo norteamericano jamás consideró diabólico al dinero, sino como un signo de la gracia divina vertida sobre su poseedor. Ahora bien, Owen siempre dio pruebas de un idealismo desmesurado; más bien, de un angelismo. Este angelismo es manifiesto en su manera de considerar constantemente a los gobiernos norteamericano y mexicano como dos entidades democráticas en pie de igualdad, y parejamente embarcadas en el camino del progreso; lo mismo piensa de los pueblos y de los individuos, llamados, según él, a una fusión fraternal e inminente.[36] Tal vez haya habido de su parte, en algunos momentos, alguna astucia táctica en el modo de presentar sus ideas, pero jamás verdadera hipocresía. Owen era un hombre de fe, y de la buena: un auténtico cuáquero.

Referente a esto, es importante destacar que de todos los puritanos fundadores de las Trece Colonias, los cuáqueros fueron los más demócratas y los más tolerantes con respecto a los indios y a otras formas de cristianismo, incluido el catolicismo.[37] La historia y el espíritu de Pennsylvania se conservaron marcados por la Constitución democrática que en 1682 William Penn dio a la colonia que lleva su nombre. El pacifismo y la buena voluntad de los cuáqueros para con los indios, en quienes querían reconocer hermanos, fueron igualmente excepcionales. A nuestro juicio, es necesario localizar en la educación cuáquera recibida por Albert K. Owen el terreno que explica su angelismo y su propensión a la utopía, pues Pennsylvania —a la que William Penn llamaba *The Holy Experiment*— fue una vasta tentativa de república cristiana.[38] También es necesario localizar en ella el origen de las relaciones cordiales y exentas de desprecio que Owen siempre supo establecer con los mexicanos de todas las clases sociales. Sin embargo, Elise Marienstras advierte que la concepción universalista de la humanidad profesada por los cuáqueros “no llega hasta el

punto de reconocerle al salvaje la plena igualdad con el blanco”.[39] Así pues, el generoso idealismo de Owen hacia los mexicanos pudo haber estado teñido de cierto paternalismo. Owen siempre estuvo convencido, con base en una pertinaz buena conciencia, de que gracias a su colonia su puerto y su vía férrea les estaba aportando el progreso y la verdad. Tampoco puede ponerse en duda el hecho de que obraba en beneficio de la amistad entre ambos pueblos.

Cualquiera que sea la importancia que haga falta atribuir a la educación cuáquera en el desarrollo de la personalidad y las ideas de Owen, no es suficiente para explicar su evolución —al parecer bastante tardía— hacia una forma de socialismo *sui generis*. Dos parámetros complementarios entran en cuenta. Primero su nombre: Albert K. Owen no tenía ninguna relación de parentesco con Robert Owen, quien también había escogido México —más precisamente Texas, entonces territorio mexicano— como marco de un proyecto experimental;[40] pero esa homonimia desempeñó un papel importante, aunque sólo haya sido en la biografía que un historiador y, quizá, algunos de sus contemporáneos le atribuyeron. El historiador de marras es José Carlos Valadés. Según él, Owen habría pasado su infancia en la comunidad de New Harmony.[41] Ni la geografía (New Harmony se halla en Indiana) ni la cronología (el experimento tuvo lugar entre 1824 y 1827) permiten sostener esa hipótesis. Sin embargo, ¿puede ser posible que llevar el mismo apellido de un ilustre reformador social no haya influido en el curso de la evolución ideológica de Owen?

El segundo parámetro que tuvo un papel determinante fue su encuentro con Edward y Marie Howland, en una fecha probablemente posterior a su descubrimiento del paraje de Topolobampo. Los esposos Howland eran auténticos socialistas utópicos, pues habían vivido en Francia y participado en el familisterio de Jean-Baptiste Godin. Marie había sacado de su experiencia una novela feminista y social, *Papa’s Own Girl*. Este libro, publicado en 1874 y traducido al francés en 1880 por la esposa de Jean-Baptiste Godin con el título de *La Fille de son père*,[42] ofrece una descripción del funcionamiento de un “palacio social”, que ha de haber seducido a muchos accionistas del Credit Foncier, comenzando por el propio Owen. En efecto, su tentativa presenta puntos comunes con la obra duradera del discípulo francés de Fourier (el familisterio había sido fundado en 1848, y no se extinguió definitivamente sino hasta 1970). Godin supo adaptar el fourierismo a la producción industrial moderna y, sobre todo, supo crear un marco de vida comunitaria y de trabajo cooperativo sólidamente integrado a una sociedad capitalista e individualista. El proyecto de Owen no era diferente. La presencia de los esposos Howland en la aventura de Topolobampo hizo que ésta se vinculara con el utopismo francés de principios de siglo.

Por otra parte, los esposos Howland también eran portadores de otro legado ideológico y político: el del movimiento *Grange* o *granger*, entre cuyos líderes se contaron. Esta

organización de defensa de los granjeros norteamericanos contra el Estado, los latifundistas y las compañías ferroviarias[43] tenía un carácter muy singular: simultáneamente se asemejaba a una sociedad secreta, a un sindicato y a una cooperativa. Fundada en 1867 por Oliver Hudson Kelley, agrupaba a sus miembros en "graneros" *(granges)* —de ahí su nombre— análogos a las ventas de los carbonarios, creaba y sostenía cooperativas de producción o de consumo, se ocupaba de la educación general y profesional de sus societarios y organizaba la defensa de sus intereses colectivos. Fue, por añadidura, una de las primeras organizaciones de los Estados Unidos en aceptar mujeres como miembros de plena participación. Llegó a tener hasta 800 000 afiliados, pero muy pronto sucumbió a la división y a los golpes de una insidiosa represión estatal, así como también a los de las milicias privadas al servicio de los terratenientes y de las empresas ferroviarias.[44] Sin embargo, el movimiento *Grange* constituyó para Owen y sus amigos un ejemplo del éxito logrado por una empresa social pragmática y de inspiración ecléctica —lo que quería ser también el proyecto de Owen—, el cual de este modo se inscribía en el marco de una forma de pensamiento bastante difundida en el mundo anglosajón.

Para comprender la personalidad intelectual de Owen, aún es preciso agregar su experiencia en la Guerra de Secesión. Ésta fue militar en primer término, y le demostró a un joven idealista que el cumplimiento del deber hacía posible la victoria sobre la esclavitud. Pero una victoria como ésa fue lograda también a costa de un enorme esfuerzo financiero por parte del Norte, con el cual cooperó Owen y que fue el origen de su ulterior vocación de reformador económico y monetario. Durante la guerra y en la inmediata posguerra, Owen participó, junto con su padre, en las actividades de un club que, en su ciudad natal, Chester, emitía *greenbacks,* o sea billetes de banco provisorios, garantizados con la fortuna de los miembros del club. La población aceptó esos billetes, que permitieron a los nordistas atender las necesidades de la guerra en lo inmediato. Tan pronto como empezaron a ser canjeables por bonos del Tesoro y por dólares (en lo sucesivo impresos en verde, a semejanza de los *greenbacks),* fueron objeto de múltiples es-peculaciones. Se formó entonces un partido, el Greenback Labor Party —del cual Owen fue miembro— que militaba en favor del sostenimiento de una moneda patriótica y contra el retorno de la moneda fuerte avalada por el oro. Según sus partidarios, la generalización del sistema *greenback* permitiría a los trabajadores asociarse para producir bienes, y posteriormente pagarse a sí mismos emitiendo su propia moneda en una cantidad equivalente al valor de los bienes producidos. Así, merced a la desaparición conjunta del descuento y de la plusvalía, el comercio y la industria quedarían liberados y la prosperidad sería compartida por todos. Esta verdadera utopía monetaria, que pasaba por alto la espinosa cuestión del valor, fue aniquilada rápidamente. En 1875 fue rescatado por el Tesoro el último de los *greenbacks* en circulación.

Los escritos de Owen y de sus amigos del Credit Foncier reflejan el aspecto ecléctico de la inspiración ideológica de su empresa, particularmente *Integral Co-operation,* libro aparecido en 1885.[45] Las nueve citas epigráficas que aparecen en esta obra son, desde ese punto de vista, reveladoras: figuran, en desorden, un llamado de Kossuth a la revolución que rompe las cadenas de los pueblos esclavos —el cual deja al descubierto una dimensión romántica y cuarentaiochista subyacente, todavía vigorosa—; una referencia a la filantropía de Émile Pereire, que puede entenderse si se tienen en cuenta los orígenes saintsimonianos del personaje; otra referencia, aún más sorprendente, a la de los Rothschild; y, por último, diversos extractos de la prensa socialista inglesa.[46] En el cuerpo del volumen figura una referencia explícita a las reformas políticas y sociales de William Penn[47] y otra a Charles Fourier —bajo la pluma, es verdad, de Marie Howland—,[48] a las que cabría agregar, por ejemplo, las referencias de otro colaborador de Owen, C. J. Lamb, al movimiento *granger,* a Jean-Baptiste Godin o al Banco de Venecia, considerado como un modelo de institución financiera.[49] El conjunto se acompaña, en Owen y en la novela de Marie Howland, de una concepción estrictamente igualitaria del papel económico y social de los hombres y de las mujeres, unidos en un matrimonio que Owen concibe, de manera calvinista, como un acto secular, factor de equilibrio personal y también, de manera más original, como un factor de seguridad contra las desviaciones de la ideología y del progreso científicos.[50] Es un hecho que la conducta desenvuelta, así como la libertad de palabra y de acción de las mujeres de Topolobampo, disgustó a los mexicanos.[51]

De este modo, el pensamiento de Owen se construyó en la encrucijada de diversas influencias más o menos contradictorias: socialistas, liberales, religiosas, cuyos rastros son perceptibles en sus escritos. Si se intenta hacer el balance de su formación intelectual, se ve aparecer, en segundo plano, el saintsimonismo, con su anhelo de unificar la humanidad mediante las vías de comunicación, y la herencia de la forma menos sectaria y más democrática del puritanismo de los fundadores de los Estados Unidos: el cuaquerismo. También se descubre allí, de un modo aún más inmediato, el sello del espíritu de empresa y de fe en el progreso técnico que distingue a los medios dirigentes yanquis de la época, así como la marca de la utopía socialista, del movimiento *Grange,* de los palacios societarios y del "familisterio" de Guise. El sueño de Owen no carece —como lo veremos más adelante— de analogías con los sueños de un socialista inglés de múltiples talentos: William Morris. Todos estos componentes mantienen entre sí numerosos vínculos que atenúan en cierta medida la heterogeneidad de su conjunto y se funden en un objeto único: la ciudad comunitaria y futurista de Topolobampo.

El sueño

La mejor manera de conocer exactamente el sueño que perseguía Owen es leyendo el curioso proyecto retrospectivo publicado por él, en 1897, con el título de *A Dream of an Ideal City*,[52] precisamente en un momento en el cual, tras 10 años de experimentación, de la realidad ya sólo quedaba el sueño, como lo dice el editor en su prefacio.[53] Este folleto de 15 páginas presenta una visión profética de lo que será —en realidad, de lo que debió haber sido— la Ciudad del Pacífico, en el centro de su red de vías de comunicación entre Oriente y Occidente. El texto es un canto, un encantamiento, ritmado por la anáfora de "Amo soñar" al comienzo de cada versículo. Es, para decirlo cabalmente, un texto "waltwhitmaniano", aun cuando el nombre de Walt Whitman no figure en los numerosos epígrafes que lo preceden.[54]

El Topolobampo que describe Owen tiene todos los rasgos de la ciudad utópica. Se asemeja a la Icaria de Cabet tanto como a la isla de Utopía de Tomás Moro. Es, en primer lugar, una ciudad de comercio muy activo, cuyo puerto es frecuentado por los navíos de todas las naciones y donde el trabajo se desarrolla agradablemente en un verde escenario surcado de canales. La ciudad, administrada en forma democrática, es propietaria de numerosos equipamientos colectivos, del suelo, del puerto y de las fábricas. Las mujeres disfrutan allí de los mismos derechos que los hombres. La futura metrópoli socialista no tiene nada de una ciudad hispánica. Tanto su atmósfera como su aspecto exterior son netamente anglosajones y puritanos. El *home* y las artes domésticas desempeñan un papel importante, y los antros de perdición están prohibidos: la prostitución, el juego por dinero y la especulación bursátil están desterrados. Sin embargo, la austera Ciudad del Pacífico también es una especie de Disneylandia o de Legolandia, puesto que manzanas enteras de casas reproducen las maravillas del mundo: Roma, Luxor, Uxmal y muchas otras.

No obstante, el lector del opúsculo se siente impresionado fundamentalmente por la extraordinaria visión futurista de su autor: la ciudad de Owen será una ciudad sin animales —estamos en los años 1890— donde todo se moverá mediante la electricidad generada por las caídas de agua de la Sierra Madre Occidental, donde los trabajos degradantes serán efectuados por máquinas y todos los habitantes disfrutarán de radio —que él llama "electrófono"—, teléfono y acondicionadores de aire: adelantos que entonces se hallaban en su etapa primitiva o que ni siquiera habían sido inventados. En esta ciudad limpia, silenciosa y geométrica —Owen diseñó su trazado—[55] reinará el orden y la disciplina; este último aspecto de la utopía de Owen se asemeja singularmente, al final del siglo XIX, a la utopía epónima: la de Tomás Moro.

En efecto, la propensión científica de Owen hacia la exactitud y el método lo conduce a trazar un proyecto de sociedad autoritaria: “Amo soñar con un municipio bien proyectado y bien construido, gobernado con orden, sistema y autoridad, desde el principio hasta el fin, con un plano estudiado, definido y aprobado antes de que se haya dado el primer paso para su realización”.[56]

En Topolobampo, los habitantes llevarán una vida cuya regularidad se aproxima a la disciplina militar:

> Amo soñar con una ciudad en la que no habrá ruidos en la mañana y durante la noche, en donde los pájaros cantarán nuestros maitines; en donde el Angelus y el toque de queda sonarán en las campanas más dulces desde los relojes de distrito, los cuales indicarán precisa y musicalmente las horas para el trabajo, la escuela, las comidas, la siesta, las diversiones y la cama.[57]

Además esta ciudad, lejos de ser igualitaria, cobijará una aristocracia del trabajo y del mérito, cuyo desarrollo estará condicionado, no obstante, por las necesidades sociales y económicas definidas por la administración central:

> Amo soñar con una ciudad en donde cada ciudadano que quiera tener prestigio deberá ser industrioso, durante las horas designadas para el trabajo, en alguna ocupación que produzca algo útil y ornamental y que haya sido ordenada por la Mesa directiva. Amo soñar con una ciudad en la cual la aristocracia solamente se basará en el trabajo productivo.[58]

Así pues, a primera vista parece que se trata de un sueño más comunista que socialista y, por añadidura, de un comunismo no igualitarista sino autoritario. El aspecto comunista de esta ciudad-Estado se corrobora por la organización económica que exige Owen. La propiedad privada de los medios de producción no existe: casi todo pertenece a la colectividad. Aparte de sus bienes personales, el ciudadano sólo posee el fruto de su trabajo industrial o agrícola, pero esta posesión suya le es comprada por un organismo central para ser comercializada. A cambio, el ciudadano recibe bonos que le sirven de moneda interna en la ciudad modelo, que, lejos de ser autárquica, comercia con el mundo entero. Ese comercio es, también, un monopolio del Estado.

Sin embargo, hay algunos elementos que moderan el sentido jerárquico tanto de esta sociedad como de su modo autoritario y centralizado de gestión: no existe ideología oficial ni partido único; por el contrario, la propaganda de todas las doctrinas sociales o religiosas es libre y es financiada por el Estado; la libre circulación de las personas está garantizada, y el turismo, al igual que la inmigración, forma parte de los derechos del ciudadano; y, sobre todo, la vida política se basa en la democracia directa. Cada uno de los responsables de los 10 departamentos de la municipalidad (escuela, vía pública y jardines, refectorios municipales, mercados y abastecimiento, cultura, industria, agricultura, puerto, comercio exterior y relaciones con el gobierno mexicano) es elegido directamente por los habitantes y puede ser

destituido en cualquier momento. Todos ellos integran el gobierno de la ciudad cuya política se considera capacitada para evolucionar conforme a los anhelos de los electores.

Así pues, en la sociedad soñada por Owen figuran rasgos autoritarios, pero también libertarios que le valieron el apoyo de un grupo de anarquistas franceses congregados en torno al periódico parisiense *La Révolte.*[59] Por otra parte, la belleza moral de los ciudadanos de esta utopía sólo puede compararse con la belleza del ámbito urbano y natural en el que viven. Si a estas consideraciones se agrega la fuerza poética de la imaginación del autor, al leer *A Dream of an Ideal City* resulta imposible abstenerse de evocar las *News from Nowhere,* de William Morris. Esta novela utópica y de anticipación escrita por el pintor, arquitecto, decorador, poeta y socialista inglés apareció seis años antes que el folleto de Owen, y también se caracteriza por una mezcolanza de idealismo moral y materialismo económico.[60] La interpretación estetizante y muy personal del marxismo ofrecida por William Morris en su novela se acerca al sueño de desarrollo armonioso del norteamericano. Es, en todo caso, una de las fuentes inmediatas de Owen y pone de manifiesto que, incluso tras el fracaso de su utopía, él continúa evolucionando hacia el socialismo. Bajo los auspicios del más genial entrometido en el pensamiento y en el arte anglosajones del siglo XIX, *A Dream of an Ideal City* pasa a ocupar un sitio en la extensa tradición literaria de la utopía inglesa y constituye una de las manifestaciones de su renacimiento en las postrimerías de ese siglo.

Este renacimiento, por lo demás, no le atañe exclusivamente a Inglaterra. Es general. Al afirmar esto, no estamos tomando en cuenta sólo la novela del norteamericano Edward Bellamy *Looking Backward (2000-1888),*[61] que tal vez haya influenciado a Owen —aunque de una manera indudablemente más remota que el libro de William Morris—, sino también la obra de Théodore Herztka, *Un Voyage à Terre-Libre;*[62] la de Théodore Herzl, *Terre ancienne, terre nouvelle;*[63] y, sobre todo, la de Pierre Quiroule, *La ciudad anarquista americana,* que se asemeja notablemente a *A Dream of an Ideal City.*[64] Cualquiera que sea el mensaje de estas novelas o ensayos —nacionalista, reformista o revolucionario—, lo que más tarde se denominará "ciencia ficción" ocupa en ellos un lugar importante. Estos textos son, por otra parte, contemporáneos —o casi contemporáneos— de la obra de Herbert George Welles en que la ciencia ficción predomina sobre las preocupaciones sociales o políticas.[65] Así pues, el folleto de Owen, al igual que la realización de su experimento, se ubica en una época donde las imperfecciones del presente, ya sólidamente tecnificado, requieren un futuro que debe serlo aún más, si es que aspira a ser mejor.

La realidad

Por desgracia para los valerosos experimentadores, suscriptores de la asociación The Credit Foncier of Sinaloa, el experimento de Topolobampo no respondió a las expectativas de su fundador, como tampoco a sus propias esperanzas. Aunque adecuadamente meditados, bien construidos en el terreno financiero y apoyados por una innegable capacidad técnica, los proyectos de Owen no se realizaron, y el sueño retrospectivo que acabamos de examinar fue tan sólo la compensación imaginaria de un fracaso consumado. En realidad, la metrópoli socialista de Occidente no llegó a ser ni un Estado colectivista, ni una ciudad modelo, ni un puerto activo, sino una mera tentativa comunitaria de colonizar las insalubres playas de Sinaloa.

La insalubridad fue, junto con el abastecimiento de agua potable, el primer problema con que se enfrentaron los 27 colonos de la vanguardia que desembarcaron el 17 de noviembre de 1886. Es difícil creer que, durante sus visitas exploratorias, Owen no haya previsto estos dos obstáculos. La zona en torno a la laguna de Ohuira se encuentra, aún hoy, infestada de paludismo. En cuanto al agua, era salobre, por lo menos la que podía hallarse dentro de los límites de la concesión de 300 000 acres,[66] resultado de los acuerdos de 1886. En realidad, este territorio estaba dividido en dos partes no contiguas: un terreno —cuya superficie representaba alrededor de un tercio del conjunto— ubicado sobre el litoral, a la altura del estrecho que separa la bahía de la laguna,[67] destinado a constituir el emplazamiento de la futura ciudad portuaria; y un vasto dominio —llamado predio Los Mochis— situado un poco más lejos hacia el interior, destinado a la agricultura. Estas tierras, áridas y arenosas, eran muy poco fértiles debido a la ausencia de sistemas de irrigación. Estas circunstancias indujeron rápidamente al Credit Foncier a arrendar o adquirir diversos predios ubicados todavía más lejos de la costa, en el exuberante y relativamente salubre valle del Río Fuerte. Se trataba de una medida provisoria que permitiera la supervivencia de los colonos hasta que el dominio de Los Mochis pudiera ser irrigado y cultivado.

Para colmo de desgracia, en enero de 1887 los hijos de los primeros colonos fueron víctimas de una epidemia de viruela. Un agente diplomático norteamericano informó entonces a su gobierno acerca de la grave situación en que se hallaba la colonia.[68] Sin embargo, eso no impidió que 410 personas adicionales desembarcaran ese año, y casi el mismo número el año siguiente. Uno de los grandes errores del experimento utópico y colonizador de Topolobampo, debido sin duda a las presiones del gobierno mexicano, fue la presencia de una numerosa inmigración que no correspondía con los recursos disponibles. De hecho, hasta 1890 el experimento vegetó y el proyecto ferroviario fue letra muerta. Hubo, no obstante, dos excepciones a esta somnolencia: la apertura del puerto de Topolobampo, que a pesar de sus rústicas instalaciones permitió a la comunidad dedicarse a algunas actividades haliéuticas y recibir de los Estados Unidos las mercancías más indispensables;[69]

y, sobre todo, el idílico y transitorio éxito del sistema de cooperación integral en el reducido territorio de la granja de La Logia.

De los predios utilizados por el Credit Foncier a orillas del Río Fuerte, La Logia fue el único que poseyó en plena propiedad. Esta parcela rural, bien situada, irrigada y fértil, sólo medía 160 hectáreas. Durante tres años —desde diciembre de 1887 hasta diciembre de 1890 — 138 personas, que formaban un total de 30 familias, vivieron allí en condiciones rudas pero sin el menor asomo de disensión.[70] Estaban bajo la dirección de tres personalidades cuyo prestigio y autoridad eran reconocidos por todos: un maestro y ex capitán del ejército de la Unión, Alvin Wilber; un médico que había sido uno de los primeros militantes permanentes del sindicalismo estadunidense, y hombre de confianza de Owen, Edwin J. Schellhous, y Marie Howland,[71] quien se ocupaba activamente de La Logia, aun cuando la mayor parte del tiempo haya residido en Topolobampo, donde —desde su arribo— editaba e imprimía el boletín *The Credit Foncier of Sinaloa*.[72] En La Logia se puso en práctica una buena parte de los proyectos de Owen: el sistema de remuneración igualitaria mediante bonos del trabajo, la democracia directa y el monopolio colectivo de las relaciones económicas de la comunidad con el exterior. En el valle del Río Fuerte, La Logia fue una entidad prestigiada, bien aceptada por los mexicanos, tanto por los peones como por los terratenientes de los alrededores. Unos 40 mexicanos compraron acciones del Credit Foncier y se incorporaron a la comunidad.[73] Dos instituciones contribuyeron a este prestigio: un dispensario y una escuela. La Logia ofrecía atención médica y enseñanza gratuitas a los hijos de los colonos y a los niños de la población circundante.

Desafortunadamente, Owen no era un hombre que se conformara con un éxito limitado a 160 hectáreas y 180 personas, menos aún cuando el gobierno mexicano exigía, con renovada insistencia, la ejecución de los contratos que lo ligaban al Credit Foncier y a la Texas-Topolobampo Railroad Company. Owen quería su colonia, su ciudad y su ferrocarril. Por otra parte, advertía un agotamiento de los reclutamientos y de los fondos provenientes de la suscripción de ambos tipos de acciones del Credit Foncier. Este fenómeno se debía, en gran medida, a las desalentadoras noticias dadas por la prensa norteamericana acerca de la comunidad.[74] Así pues, Owen se veía en la obligación de hallar hombres y capitales con urgencia.

Intentó echar mano de capitales ingleses y fundó en Londres la Mexican Investment Company, una tentativa sin futuro. Luego se dirigió a un ex camarada del Green Labour Party, Christian B. Hoffman, convertido en uno de los más poderosos hombres de negocios de Kansas. Hoffman se trasladó a Topolobampo; allí se enamoró de Marie Howland y del espíritu fraternal que reinaba en La Logia. Regresó a los Estados Unidos para fundar la Kansas-Sinaloa Investment Company, que firmó con el Credit Foncier el siguiente contrato:

la sociedad de Hoffman compraba gran parte de las acciones ferroviarias de Owen y se comprometía a reclutar hombres, financiar la excavación del canal para el abastecimiento de agua del predio Los Mochis y adquirir tierras en el valle del Río Fuerte. Por su lado, el Credit Foncier contraía la obligación de suministrar la mano de obra, pagar a la sociedad de Hoffman el servicio del agua y, sobre todo, recuperar de sus manos —en un plazo de cuatro años y a precios muy elevados— las tierras que ésta hubiera adquirido. El contrato fue firmado en julio de 1889.[75] Teniendo en cuenta que el Credit Foncier permanecía inextricablemente ligado a la Texas-Topolobampo Railroad Company y a la filial común de ambos, la Mexican-American Construction Company, es posible reconocer la fragilidad de ese coloso utópico-financiero. Sin embargo, al principio el acuerdo produjo efectos benéficos.

En diciembre de 1890, 160 nuevos colonos originarios de Kansas desembarcaban en Topolobampo provistos con aperos de excavación. Poco más tarde fueron alcanzados por otros 190 colonos y, todos juntos, emprendieron la tarea de cavar el canal. A costa de esfuerzos sobrehumanos —los niños de más de 12 años tuvieron que participar en los trabajos— el cauce del Río Fuerte fue desviado y, en menos de 18 meses sus aguas llegaron al predio Los Mochis. La obra, denominada “canal Los Tastes”, tenía 20 kilómetros de longitud, y mucho más si se tomaban en cuenta los canales laterales de distribución. En 1893, merced a la irrigación, fue levantada una prometedora cosecha en Los Mochis, pero era demasiado tarde. La quiebra y la discordia ya habían hecho su obra. El Credit Foncier se hallaba en trance de liquidación.

Ya en 1887, prácticamente desde el comienzo de la colonización de Topolobampo, se habían formado dos partidos entre los miembros de la cooperativa: por un lado, los *saints;* y por el otro, los *kickers* (“los que dan de coces contra el aguijón”). Los primeros exigían la aplicación de la cooperación integral, tal como Owen la había definido; los segundos sólo veían en ella un recurso transitorio destinado a facilitar su implantación. Lo que al principio había sido solamente una divergencia, se convirtió en querella vehemente con la llegada de los hombres de Christian B. Hoffman, aventureros mercenarios que no tenían nada en común con los idealistas del Credit Foncier. Naturalmente, se unieron al bando de los *kickers*. Estos últimos exigieron y obtuvieron parcelas individuales en el vasto dominio de Los Mochis y se rehusaron a recibir pago con bonos. Surgieron entonces violentos conflictos entre ambos bandos por la utilización de las aguas del canal, que motivaron la intervención de las autoridades mexicanas. Simultáneamente, a finales de 1893, el Credit Foncier era declarado en quiebra en los Estados Unidos. Owen abandonó la colonia, donde había terminado por instalarse, y en julio de 1893 regresó a su país. Entonces, progresivamente, abandonó —o fue obligado a abandonar— todas sus responsabilidades.[76]

La tramitación de dicha quiebra fue compleja.[77] Además de Christian B. Hoffman,

muchos otros hombres de negocios intervinieron en ella. Unos querían rescatar las tierras de la Kansas-Sinaloa Investment Company, y otros querían seguir con la concesión territorial y ferroviaria. El filántropo y millonario alemán Michael Flürscheim, discípulo de Henry George y de Théodore Hertzka, trató incluso de salvar la empresa transformándola en sucursal del movimiento "tierra libre".[78] Finalmente fue la Sinaloa Sugar Company —encabezada por el temible industrial y aventurero Benjamin Francis Johnston— la que, en 1901, compró las tierras y las acciones, y obtuvo la cesión del contrato para la construcción del ferrocarril. Johnston expulsó de su tierra a los últimos colonos, quienes recibieron una insignificante indemnización y —merced a la nacionalidad mexicana que Porfirio Díaz les había concedido en febrero de 1890— fueron a mezclarse con la población de los alrededores. Johnston supo entonces sacar provecho de algunos logros obtenidos por la colonia. Las obras de irrigación le permitieron el cultivo de la caña de azúcar; y, con base en los planos y estudios realizados por Owen, pudo inaugurar —en marzo de 1902— la construcción de la vía férrea en el segmento más difícil del vasto proyecto: desde Chihuahua hacia Topolobampo. La actividad se detuvo en abril de 1902 y sólo fue construido un pequeño tramo de vía, hasta el Puerto de Las Trancas. Hubo que esperar hasta 1930 para ver la terminación de esta acrobática línea ferroviaria que atraviesa la Sierra Madre Occidental.

A partir de entonces, es posible viajar en tren desde Norfolk (Virginia) hasta Topolobampo (Sinaloa), pero este vínculo perdió todo interés económico pues, entre tanto, fue abierto el Canal de Panamá. Hoy, la ciudad de Los Mochis se levanta sobre un sector de lo que fue el vasto dominio concedido por Porfirio Díaz al utopista; la región que se extiende entre la bahía de Ohuira y el valle del Fuerte se convirtió en una zona agrícola cuya prosperidad tiene mucho que agradecer a los trabajos de desmonte e irrigación hechos por los colonos del Credit Foncier; Topolobampo es un centro balneario y un puerto de pesca, y hoy ni quien se acuerde de los grandiosos proyectos de Albert K. Owen. Tampoco hay quien sepa que el nombre del lugar, esa sonora palabra utilizada a diario, no fue sino el resultado de la lectura distraída o la pronunciación deficiente de un *gringo* simpático y emprendedor.

Balance

El experimento de Topolobampo es curioso por más de una razón. En primer término, es anacrónico respecto a la gran época cuarentaiochista de efervescencia utópica. Además, se presume "socialista", siendo que se despliega en el seno de una febril atmósfera de desarrollo capitalista. Más aún, el capitalismo que desarrolla es el capitalismo de los Estados Unidos, el cual, tras un instante de interrupción debido a la guerra civil, se lanza de nuevo con ímpetu a

la conquista de su espacio vital, especialmente por medio de los ferrocarriles. Bajo este aspecto, hay que considerar que la obra escrita y práctica de Albert K. Owen se inscribe en el proceso de la conquista del Oeste, una conquista que, con la complicidad del régimen de Porfirio Díaz, se extiende hacia el noroeste de México. Ávidos de desarrollo capitalista, los *científicos* mexicanos favorecieron la realización del sueño de Owen, pues éste permitía el aporte de una población europea, que, según ellos, era más apta que las autóctonas para servir de motor a tal desarrollo.

Tanto la tentativa híbrida de Owen como el escenario general donde se ubica son profundamente norteamericanos, puesto que implican un proceso de conquista acompañado de un proceso de colonización. Ahora bien, si hay conquista y colonización, hay frontera entre civilización y barbarie, entre lo conocido y lo desconocido. Además, en América, el más allá de la frontera ha sido siempre un lugar de utopía, si es que las utopías pueden tener límite. Los conquistadores situaban allí ciertas ciudades de ensueño: por ejemplo, las Siete Ciudades de Cíbola y El Dorado. Precisamente, al descubrir el golfo de Topolobampo y la laguna de Ohuira, Owen parece estar reviviendo la epopeya de aquéllos y su deslumbramiento ante la visión de ciudades y parajes fabulosos. A nuestro juicio, la imaginación que altera la objetividad de su relato —subrayada, con mucha razón, por José Carlos Valadés—[79] probablemente se deba a su lectura del libro de William Prescott, *Historia de la conquista de México,* indispensable *vademecum* de todos los norteamericanos cultos que por entonces se aventuraban en ese país. Owen no era un hombre del Viejo Mundo que proyectaba su utopía sobre el Nuevo, sino un norteamericano que la proyecta allende la *frontier*. En Owen, el idealismo generoso cohabita con el materialismo financiero, al igual que en los conquistadores coexistían espiritualidad y sed de oro. Aun cuando haya sido verdaderamente socialista sólo como sueño, Topolobampo no deja de ser una utopía social, un experimento comunitario que responde a los requerimientos de la historia de su época y que se inscribe, al mismo tiempo, en la larga duración de la historia mítica del Nuevo Mundo. De igual manera, y dentro de una paradoja similar, la ciudad-Estado anhelada por Owen fue futurista a la misma vez que se aproximaba, bajo muchos aspectos, a las utopías más arcaicas: las de Platón y de Tomás Moro.

[Notas]

[1] En 1832, los apóstoles saintsimonianos de Ménilmontant publicaron, por iniciativa del padre Enfantin, un plan de reforma del urbanismo parisiense con el título de *La Ville nouvelle ou le Paris des saint-simoniens*. En él, la capital se convertía en una ciudad futurista totalmente metálica. Véase, al respecto, la obra ya citada de Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes, doctrines de l'âge romantique* pp. 301 y ss. Prácticamente no se conoce doctrina utopista alguna en donde las consideraciones económicas y sociales no estén acompañadas por el anhelo de crear una arquitectura y un urbanismo nuevos. Victor Considérant explica y justifica la preocupación arquitectural de los utopistas en su libro *Considérations sociales sur l'architectonique,* 1834.

[2] Véanse, más adelante, en este mismo capítulo, pp. 267-269.

[3] José Carlos Valadés, *Topolobampo, la metrópoli socialista de Occidente,* FCE, México, 1939.

[4] Thomas A. Robertson, *A South-western utopia,* The Ward Ritchie Press, Los Ángeles, 1947 (desafortunadamente no hemos podido consultar esta obra, escrita por el hijo de uno de los individuos que siguieron a Owen a Topolobampo; David M. Pletcher, *Rails, mines and progress: seven american promoters in Mexico, 1867-1911,* Cornell University Press, Ithaca-Nueva York, 1958.

[5] La investigación realizada por G. García Cantú se localiza en tres lugares diferentes de su libro *El socialismo en México, siglo XIX,* tan valioso como abundante en información y desordenado, al que nos hemos referido muchas veces: cap. XVI de la segunda parte; pp. 403 y ss. de la tercera parte (traducción literal del folleto de Owen, *A Dream of an ideal city)* y pp. 417-418 de la cuarta parte (biografía de Owen). Es necesario agregar a esto las numerosas notas agrupadas al final del volumen]).

[6] *El Edén subvertido: la colonización de Topolobampo, 1886-1896,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1978.

[7] En abril y septiembre de 1880, el gobierno de Porfirio Díaz otorgó a las sociedades norteamericanas, dirigidas por Robert Symon, las concesiones necesarias para la construcción del Ferrocarril Central, El Paso (Ciudad Juárez)-México. La línea fue inaugurada en marzo de 1884.

[8] El relato de Owen fue publicado el 15 de febrero de 1889 en *The Credit Foncier of Sinaloa*. Según J. C. Valadés, *op. cit. (Topolobampo...),* p. 17, Owen dio una segunda versión, muy similar a ésta, de su invención de Topolobampo en febrero de 1901 en la revista norteamericana *The Social Gospel.* G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 242-244, reproduce un extenso fragmento de la primera versión de este relato.

[9] Por ejemplo, en el *Atlas metódico para la enseñanza de la República mexicana,* publicado

en México, en 1874, por el geógrafo mexicano Antonio García Cubas. En su obra ulterior de 1888-1891, ya citada, *Diccionario geográfico, histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos,* adopta la forma "Topolobampo", pero este diccionario es posterior a los documentos que la oficializan.

[10] Sobre el trazado y la construcción de los ferrocarriles norteamericanos, véase el volumen de Pierre Benaerts *et al., Nationalités et nationalisme (1860-1878),* de la colección "Peuples et civilisations", PUF, París, 1968, pp. 479-482. Por otra parte, en un primer momento Owen había escogido Fernandina, en el extremo norte de la Florida, como punto final de su línea. Si bien de esta manera el trayecto interoceánico habría sido aún más corto, en este caso hubiera sido necesario crear las instalaciones portuarias del Atlántico *ex nihilo.*

[11] Véase su testimonio, en David M. Pletcher, *op. cit. (Rails, mines and progress...),* p. 145.

[12] Véase, por ejemplo, la carta de Owen al general Manuel González del 9 de junio de 1881, publicada por aquél, con el título "A Glance at Mexico, its Situation, its Future", en su libro *Integral Co-operation, its Practical Application, with an Account of the Proposed Pacific Colony and the Credit Foncier of Sinaloa,* John W. Lovell Co., Nueva York, 1885, pp. 92-97.

[13] Proyecto publicado en México en 1879, con el presuntuoso título de *La obra del canal de Texcoco y Huehuetoca, propuesta como base para la emisión de moneda del Tesoro y para la inauguración de un sistema nacional que tenga por objeto multiplicar y diversificar las industrias nacionales,* Imp. del gobierno. La edición en lengua inglesa, con idéntico título, fue publicada al año siguiente en Filadelfia.

[14] Esta vocación de reformador del sistema monetario tiene su origen en el hecho de que, siendo muy joven, participó en las actividades de un club que emitía *greenbacks* en Chester. Un poco más adelante desarrollamos este importante aspecto de la formación de Owen.

[15] Rowley and Chew, Filadelfia. El término *air-line* debe ser interpretado en el sentido de "línea directa".

[16] Sobre los intereses del general Grant y de sus hijos en diversas empresas que operaban en México, véase David M. Pletcher, *op. cit.,* pp. 149-181.

[17] El discurso de Owen fue publicado por el periódico de México *La Libertad,* el 11 de mayo de 1881. Véase G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 249-250, que reproduce algunos fragmentos del mismo.

[18] Véase *ibid.,* pp. 252-253, la historia de la firma de los contratos y de sus diversas actas adicionales; también Sergio Ortega Noriega, *op. cit. (El Edén subvertido...)*, pp. 72-75 y 77-79.

[19] La denominación "Ciudad de la Paz" fue adoptada por un momento pero luego desapareció, sin duda por las posibles confusiones con La Paz, capital del territorio federal de Baja California, situada casi enfrente, sobre la orilla opuesta del Mar de Cortés.

[20] Véase Sergio Ortega Noriega, *op. cit.,* p. 96. Las acciones de los colonos no eran libremente negociables; sólo podían ser revendidas al Credit Foncier.

[21] José Carlos Valadés, *op. cit. (Topolobampo...),* p. 53.

[22] Sobre este montaje financiero, véase Sergio Ortega Noriega, *op. cit.,* pp. 96-99 y 108-109.

[23] *The Austin-Topolovampo Pacific Survey, for Commercial and Scientific Purposes*, Filadelfia, 1877 (varias veces reeditado); *Interesting Data Concerning the Harbor of Topolobampo and the State of Sinaloa,* Washington, 1883; *The Credit Foncier of Sinaloa, a Social Study,* Nueva York, 1885 (compendio de *Integral co-operation,* y también varias veces reeditado).

[24] Se hallará un reflejo de esta campaña en el expediente de prensa reunido por Owen y publicado con el título *Newspaper Articles Relating to the Credit Foncier Company,* Credit Foncier, Nueva York, 1887.

[25] El periódico fue publicado primero en Hammonton, Nueva Jersey, y luego en Topolobampo, donde se hizo bimensual. S. Ortega Noriega sacó provecho sistemáticamente de los datos proporcionados por este periódico. En nuestro caso, no hemos podido obtener la copia de la colección completa, conservada en San Marino, California, por la *Huntington Library and Art Gallery.* Esta institución conserva también una parte de los archivos personales de Albert K. Owen (S. Ortega Noriega, *op. cit.,* p. 234).

[26] Acerca de esta polémica, véase G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 245-246.

[27] José Carlos Valadés, *op. cit.,* pp. 44-45.

[28] General del cuerpo de ingenieros castrenses, inveterado militante liberal y prudente opositor a la dictadura de Porfirio Díaz, Gaspar Sánchez Ochoa (1837-1909) expone en la edición de *La Libertad* correspondiente al 23 de julio de 1879, tanto como en un informe al gobierno, el peligro que a su juicio representa un trazado ferroviario dirigido exclusivamente hacia los Estados Unidos: una masiva inmigración anglosajona en el norte de México, seguida de nuevas pérdidas territoriales por parte del país, a semejanza de lo que había ocurrido en Texas cuando Moses Austin fue autorizado a instalarse allí (véase la entrada "Sánchez Ochoa" en el *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México;* y G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 245-246).

[29] Este ensayo lleva el siguiente subtítulo: "Sinopsis de los esfuerzos que ha hecho el Occidente para establecer comunicaciones comerciales con el Oriente; así como de las

primeras exploraciones del Nuevo Mundo o continente interoceánico, que dieron por resultado el establecimiento y mejora de las rutas interoceánicas en las Américas del Norte, Central y del Sur; dedicada respetuosamente a los presidentes de las repúblicas de México y Estados Unidos". Fue publicado en 16 entregas no consecutivas de 1879 a 1880. J. C. Valadés, *op. cit.*, pp. 37-41, reproduce varios fragmentos de este ensayo.

[30] Así nos enteramos de que los mayas-toltecas de Chichén Itzá disponían de una especie de teléfono. Junto con algunas fantasías arqueológicas de esta índole, en el ensayo de Owen es posible encontrar una buena documentación sobre la historia de las rutas y de las líneas de diligencias mexicanas.

[31] Citado por José Carlos Valadés, *op. cit.*, pp. 40-41.

[32] Véanse las listas redactadas por S. Ortega Noriega, *op. cit.*, pp. 102-103, sobre el origen y la profesión de los suscriptores del *Credit Foncier*.

[33] *Ibid.*, pp. 110 y 117-118.

[34] Sobre la corrupción durante la presidencia del general Grant, véase el libro de Pierre Belperron, *La Guerre de sécession (1861-1865)*, Plon, París, 1947, pp. 667-671. Acerca de la embriaguez por emprender, que caracteriza a los Estados Unidos de la época, existe un testimonio literario: la novela de Julio Verne, *De la terre à la lune (De la tierra a la luna)*.

[35] Ed. Complexe, Bruselas, 1992. Véase, sobre todo, la primera parte, cap. 3.

[36] Sobre el angelismo de Owen, véanse en García Cantú, *op. cit.*, pp. 247-248 y 250, los extractos de su discurso en el Tívoli de San Cosme.

[37] El movimiento de George Fox proviene directamente de la disidencia calvinista puritana, siendo tan sólo una forma extrema de ella. Pero debido a que los cuáqueros fueron menospreciados y hasta perseguidos —particularmente en Norteamérica— por los puritanos, algunos autores se niegan a incluirlos entre estos últimos.

[38] Acerca de los cuáqueros y Pennsylvania, véase el libro de Jeanne-Henriette Louis y Jean-Olivier Héron, *William Penn et les quakers: ils inventèrent le Nouveau Monde*, col. Découvertes, Gallimard, París, 1990.

[39] *Op. cit.*, p. 162.

[40] Proyecto nunca realizado. Véase, más arriba, primera parte, cap. IV.

[41] Error repetido por todos los autores, con excepción de G. García Cantú y S. Ortega Noriega.

[42] Ed. Auguste Ghio, París, traducido del inglés por Marie Moret, esposa de Jean-Baptiste Godin.

[43] En general, estas compañías también eran propietarias de las tierras contiguas a las líneas. Merced al carácter gratuito del transporte, despachaban su propia producción agrícola a precios que trastornaban el mercado.

[44] Sobre el movimiento *Grange,* véase Charles M. Gardner, *The Grange, Friend of the Farmer: a Concise Reference History of America's Oldest Farm Organization*, National Grange Ed., Washington, 1949.

[45] Véase, más arriba, en este mismo capítulo, nota 12.

[46] *Integral Co-operation,* pp. 2 y 3.

[47] *Ibid.,* p. 20.

[48] *Ibid.,* pp. 167-168 (carta de M. Howland a un contradictor desconocido, anexada por Owen).

[49] C. J. Lamb, *Something about Co-operation as it is Practiced at Topolobampo, Sinaloa, Mexico,* boletín de propaganda, s. l., s. f., en serie "Tracts Relating to Social and Industrial Questions", British Library.

[50] *Integral Co-operation,* p. 142.

[51] S. Ortega Noriega, *op. cit.,* p. 128.

[52] Murdoch and Co., Londres. No hemos hallado ejemplar alguno de este folleto en la Biblioteca Nacional Británica. Por lo tanto, nos valemos de su traducción integral al español proporcionada por G. García Cantú en su obra ya citada, pp. 403-412.

[53] Owen, en G. García Cantú, p. 403.

[54] Además del estilo literario, causan asombro las similitudes existentes entre ambos personajes: los dos fueron cuáqueros; los dos fueron enfermeros durante la Guerra de Secesión; los dos fueron, cada quien a su manera, bardos del hombre moderno.

[55] Localizado por G. García Cantú en los archivos de la Secretaría de Fomento de México. A diferencia de lo que está previsto en *A Dream of an Ideal City,* el proyecto de Owen no incluye canales.

[56] Owen, en G. García Cantú, p. 406.

[57] *Ibid.,* p. 409.

[58] *Ibid.,* p. 407.

[59] Este hecho es señalado por Robert Paris en su artículo, ya citado, "Fourier et l'Amérique latine", pp. 99-100.

[60] Véase la introducción de V. Dupont a la edición bilingüe de las *Nouvelles de nulle part (News from Nowhere),* Aubier – Montaigne, París, 1957.

[61] Publicada en Boston, en 1888.

[62] *Freiland,* en alemán; publicada en Dresde en 1890. Esta obra fue traducida a todas las lenguas. Existe una edición facsímil de la traducción francesa de 1894 en la colección Ressources, Casa Slatkine, París-Ginebra, 1980. El libro suscitó entusiasmo. Aquí y allá, un poco en todas partes, se formaron grupos de partidarios de la "tierra libre", y el experimento sugerido por Hertzka fue ensayado en Kenia, en 1894.

[63] *Altneuland*, en alemán; publicada en Leipzig en 1902. Existe una edición facsímil de 1980, en la misma colección e impresa por la misma casa editorial que la obra precedente.

[64] Publicada en Buenos Aires en 1914, por las prensas del periódico anarquista *La Protesta*. Véase, al respecto, el libro de Jean Andreu *et al., Anarkos: literaturas libertarias de América del Sur,* Ed. Corregidor, Buenos Aires, 1990, pp. 19 y 250-253 (extractos). Los autores de esta obra ignoran quién se esconde tras el obvio pseudónimo. Véase, también, el artículo de Fernando Aínsa, "La ciudad anarquista americana", en CMHLB – Caravelle, núm. 46, 1986, Universidad de Tolosa-Le-Mirail, pp. 65-78. Según F. Aínsa, Pierre Quiroule sería el pseudónimo del anarquista francés Joachim Alexis Falconnet. Por otra parte, el texto completo de "La ciudad anarquista americana" podrá ser hallado en Félix Weinberg, *Dos utopías argentinas de principios de siglo,* Solar-Hachette, Buenos Aires, 1976. La principal diferencia entre la ciudad de Owen y la de Pierre Quiroule es que esta última quiere seguir siendo una pequeña ciudad.

[65] *La machine à explorer le temps (La máquina del tiempo)* es de 1895.

[66] Equivalentes a 121 410 hectáreas, o sea alrededor de 11.5 veces la superficie abarcada por la ciudad de París.

[67] Este estrecho fue bautizado por Owen como "estrecho de Joshua", en memoria del nombre de pila de su padre.

[68] G. García Cantú, *op. cit.,* p. 255.

[69] Los colonos de Topolobampo jamás lograron la autosuficiencia alimenticia. Sin embargo, también es verdad que no era ése su objetivo. Por el contrario, la metrópoli socialista de Owen aspiraba a ser un lugar abierto a los intercambios culturales y comerciales. En realidad, la comunidad vivió constantemente bajo asistencia económica, hecho que constituyó una de las causas de la ruina del Credit Foncier. En *Remarks to the Subscribers of the Credit Foncier Company,* s. l., s. e., 1888, pp. 13-14, Owen publica la impresionante lista de los artículos de primera necesidad —víveres y mercancías— adquiridos por el Credit Foncier y enviados a los colonos desde los Estados Unidos.

[70] Según el informe del capitán R. P. Leary, de la armada de los Estados Unidos, enviado por su gobierno para inspeccionar las actividades del Credit Foncier. En ocasión de su visita a La Logia, se encontró con sólo un candidato al repatriamiento. Su informe contiene, en cambio, una severa crítica en lo que se refiere a los demás asentamientos de colonos. Véase S. Ortega Noriega, *op. cit.,* pp 124-125, y G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 256-257.

[71] Edward Howland murió en Topolobampo, dos años después de haber llegado. En cuanto a Owen, antes de 1890 sólo hizo fugaces apariciones en la colonia. Se instaló en ella

desde 1890 hasta 1893, pero la abandonó con frecuencia para dirigirse a México, Nueva York o Londres.

[72] Acerca de este boletín véase, más arriba, en este mismo capítulo, la nota 25. Agreguemos que, de diciembre de 1892 a enero de 1894,el Credit Foncier editó otro boletín, *The New City,* publicado en Nueva York para responder a los ataques de que Owen era objeto.

[73] Particularmente la familia Padilla. En 1940, Anita Padilla de Peiro evocó sus recuerdos de infancia en La Logia mediante una correspondencia epistolar entablada con quien había sido su institutriz en la comunidad: Clarissa A. Kneeland. Desafortunadamente, sólo fueron conservadas las cartas de esta última por la familia Peiro, de Los Mochis. Véase el artículo de Mario Gill, "Mochis, fruto de un sueño imperialista", en *Historia Mexicana,* octubre-diciembre de 1955, pp. 310-311, y G. García Cantú, *op. cit.,* p. 258.

[74] Numerosos reportajes acerca de Topolobampo fueron publicados por la prensa norteamericana. Uno de ellos, sin firma, aparecido en *The Sun* de Nueva York, el 28 de enero de 1887, fue traducido por *El Monitor Republicano* de México el 12 de febrero del mismo año. Esta traducción suscitó —en *El Tiempo* del 19 de noviembre de 1887— una voz de alerta contra los peligros, simultáneamente socialistas e imperialistas, que representaba para la nación mexicana el experimento de Owen. Véase G. García Cantú, *op. cit.,* pp. 253-254, y p. 254, n. 28 (extractos del artículo publicado por *El Tiempo).*

[75] Acerca del acuerdo entre Owen y Hoffman, véanse S. Ortega Noriega, *op. cit.,* pp. 142-143, y David M. Pletcher, *op. cit. (Rails, mines and progress...),* pp. 139-140.

[76] Albert K. Owen falleció en 1916 en su casa, en Baldwinsville, estado de Nueva York, no sin antes haber publicado un proyecto futurista de carreteras que cubrían todo el territorio de los Estados Unidos, con el título de *National and State Auto-Highways and their Concourse of Industries and Institutions,* Syracuse – Nueva York, 1912.

[77] Sobre la liquidación del experimento de Topolobampo y su legado en Sinaloa, véase especialmente el artículo ya citado de Mario Gill, "Mochis, fruto de un sueño imperialista".

[78] Acerca del movimiento "tierra libre" véase, más arriba, en este mismo capítulo, la nota 62.

[79] *Op. cit.,* pp. 15-18. Véase, también, la nota 8 de este capítulo.

IV. La Nueva Australia

La tentativa comunitaria de la Nueva Australia tiene más de un punto en común con la anterior. En primer lugar, es de origen anglosajón, lo cual implica puritanismo moral, eclecticismo ideológico y pragmatismo político; posteriormente, al igual que la metrópoli socialista de Occidente, involucra a inmigrantes que ya han realizado la experiencia individual de la inmigración, y quienes, decepcionados, ahora la ensayan de un modo colectivo; y, por último, también está ligada a la renovación de la utopía literaria de fines de siglo. Su gran originalidad radica en el terreno sobre el cual se desarrolla: Paraguay.

El soplo viviente de las tradiciones jesuíticas

Por este pequeño país, aislado respecto de las grandes vías de comunicación, corre lo que Eduardo Galeano denominó "el soplo viviente de las tradiciones jesuíticas".[1] Sin embargo, incluso con anterioridad al experimento de las reducciones jesuíticas, las poblaciones indígenas tupis-guaraníes cultivaban una mitología en la cual la utopía de una tierra prometida ocupaba un lugar importante. Los guaraníes emprendían grandes migraciones hacia la tierra sin guerra ni caza, donde las mujeres pertenecían a todos y donde las flechas se disparaban solas.[2] Los jesuitas pudieron a continuación organizar la marcha de esta nueva cristiandad hacia el reino de los cielos, a través de un reino de este mundo, que quisieron lo más cristiano posible. Para lograrlo, y siguiendo el ejemplo de otros evangelizadores que les habían precedido en el Nuevo Mundo, aislaron a sus fieles de la cristiandad pervertida, ayudados por la geografía. Así pues, optaron por la autarquía o, cuando menos, por limitar los intercambios con el mundo exterior a lo estrictamente necesario. El doctor Francia, quien —como ya hemos dicho— atrajo la atención de Fourier y de algunos fourieristas,[3] obró de igual manera y asimismo que sus sucesores Carlos Antonio López y Francisco Solano López. Esta tentativa única de construir una nación al margen de las relaciones de dominación económica y política que imperaban en el continente terminó muy mal, con una guerra de exterminio. Esta guerra, llamada de la Triple Alianza, fue librada contra Paraguay, desde 1864 hasta 1870, por una coalición entre Brasil, Uruguay y

Argentina, apoyada por los círculos financieros londinenses, representados en la práctica por Edward Thornton, embajador de Gran Bretaña en Buenos Aires. Esta guerra ocasionó a Paraguay una terrible merma demográfica.

Sin embargo, en este país que había perdido más de 80% de su población y donde quedaba un hombre por 28 mujeres, el filón de la utopía no estaba agotado. En los años 1920, en la conclusión de un capítulo consagrado al Paraguay de los jesuitas Charles Gide, pionero del estudio de las comunidades utópicas y tío de André, escribió lo siguiente: “Este país parece haber conservado un cierto poder de atracción sobre los fundadores de colonias”.[4] No se refiere a la Nueva Australia, que parece ignorar, sino a los 20 000 menonitas llegados de Canadá a principios del siglo XX para fundar colonias comunitarias en Paraguay. A las consideraciones de Charles Gide, agregaremos por nuestra parte que ese hecho es altamente significativo del poder de atracción sobre las comunidades utópicas que él le atribuye a ese país. Efectivamente, los menonitas habían participado, junto con los cuáqueros y antes de su expulsión hacia Canadá, en el Santo Experimento *(Holy Experiment)* de Pennsylvania, que es, en ciertos aspectos, el equivalente norteamericano de lo que Clovis Lugon denominó “la república comunista cristiana de los guaraníes”.[5]

Sin embargo, esta inclinación de los utopistas, laicos o religiosos, hacia Paraguay no se explica sólo por el recuerdo del exitoso experimento jesuítico. Tiene una segunda causa, igualmente poderosa: a fin de remediar las pavorosas devastaciones humanas y materiales causadas por la guerra de 1864-1870, los gobiernos paraguayos, ya fuesen *azules* (conservadores) o *colorados* (liberales anticlericales), favorecieron por todos los medios la inmigración. Su solcitud hacia quienes consintieron en establecerse sobre su territorio supera con mucho la actitud asumida por otros gobiernos latinoamericanos respecto de sus propios inmigrantes. En Paraguay, los colonos recibieron oficialmente la autorización de organizarse como quisieran. Los agentes diplomáticos y consulares paraguayos, cuya principal función consistía en atraerlos, prometían a los candidatos a la inmigración un verdadero *imperium in imperio,* según la expresión de Stewart Grahame, quien comentó la historia de la Nueva Australia poco después de su disolución.[6] Si las ventajas jurídicas o materiales, como préstamos y concesiones de tierras, no eran suficientes para convencer a los indecisos, los agentes paraguayos agregaban mentiras piadosas para engalanar la dura realidad social y económica del país. Ése fue, en la aventura de la Nueva Australia, el papel que desempeñó el reverendo Ash. Pero la presencia de este personaje sospechoso no significa que los colonos de la Nueva Australia hayan caído en una trampa. Los gobiernos paraguayos verdaderamente hicieron todo cuanto obraba en su poder para prestarles ayuda. Por lo tanto, los colonos también tuvieron buena parte de responsabilidad en un fracaso que la personalidad y las ideas de su líder, William Lane, esclarecen de manera singular.

Un espíritu aventurero: William Lane

William Lane nació en el seno de una familia pobre, en Bristol, el 6 de septiembre de 1861. [7] Cojo de nacimiento y huérfano de madre a los 14 años de edad, no obstante pudo hacer estudios elementales. De su educación religiosa sólo conservó un profundo conocimiento de la Biblia, que durante toda su vida le encantó citar. A los 15 o 16 años emigró a los Estados Unidos, donde se ganó la vida como tipógrafo. Luego se convirtió en periodista. Estos dos oficios le permitieron completar sus conocimientos como autodidacta y casarse con una muchacha de buena familia, una intelectual de origen escocés. Poco después de haber contraído matrimonio, en 1883, cuando comenzaba a ganarse satisfactoriamente la vida en América, Lane decidió partir a Australia. Se ignoran las razones de tal decisión, pero cualesquiera que hayan sido, ese cambio de continente es una señal de inestabilidad, ya que la vida de Lane fue un largo periplo que lo llevó de Inglaterra a los Estados Unidos, de los Estados Unidos a Australia, de allí a Paraguay, nuevamente a Australia y, por último, a Nueva Zelanda. William Lane fue una especie de caballero errante del socialismo.

Según Jean-Christian Petitfils,[8] la iniciación de Lane en el pensamiento socialista comenzó con la lectura de las obras de Henry George, economista y socialista norteamericano de los más moderados e inspirador del fabianismo inglés. A juzgar por ciertos aspectos radicales del experimento de la Nueva Australia, es indudable que hizo otras lecturas más revolucionarias,[9] sin contar, desde luego, toda la literatura neoutópica de la época: Hertzka, Bellamy, Morris. De la misma forma como influyó en Albert K. Owen, esta literatura neoutópica desempeñó un gran papel en la evolución política de Lane. A estas referencias intelectuales hay que agregar su experiencia personal de la miseria y toda la herencia del movimiento sindical inglés.

En efecto, al llegar a Australia, William Lane se convirtió en uno de los primeros animadores del sindicalismo australiano, o en todo caso, en uno de los más conspicuos, especialmente tras haber puesto en marcha una ruidosa campaña de apoyo a la huelga de los *dockers* londinenses, que estalló en 1889. Su oficio de periodista le permitió conducir dicha campaña desde las columnas del *Brisbane Courier,* el órgano de prensa más importante de la capital de Queensland, donde se había establecido. Abrió una suscripción y pudo reunir 30 000 libras, las cuales permitieron a los obreros de Londres resistir el tiempo suficiente para que sus reivindicaciones triunfaran.[10] Al año siguiente, 1890, Lane fundó el primer periódico abiertamente socialista de Australia: *The Worker*. Al mismo tiempo, se desarrollaba en el país una grave crisis económica, provocando desempleo y disminución de ingresos y de salarios. Hubo despidos de obreros y muchos criadores de ovejas en pequeña escala tuvieron

que vender sus rebaños y sus tierras a bajo precio. Lane se convirtió en uno de los líderes más importantes de la secuela de huelgas que sacudió al país en 1891 y 1892, y que fue el primer gran movimiento de la historia social de Australia. Esa secuela estuvo acompañada de violentos motines que causaron numerosas víctimas, sobre todo entre quienes más sufrían con la crisis: los rudos habitantes de las sabanas (los *bushmen)* y los inmigrantes recién llegados de la Australia oriental, endeudados y oprimidos por los bancos. Ni los huelguistas ni los sediciosos obtuvieron medida alguna en su favor.

Así pues, fue en una atmósfera de derrota sindical cuando apareció, a fines de 1892 y con el seudónimo de John Miller, la novela de William Lane, *The Workingman's Paradise, an Australian Labour Novel.*[11] Para entender bien esta novela, que no es una construcción utópica, es necesario captar toda la amargura contenida en su título, pues el "paraíso del trabajador" al cual hace referencia es Australia; de esa manera era presentada en Gran Bretaña ante quienes aspiraban a la emigración. La crisis económica, la huelga y la dureza de la represión acababan de mostrar que la gran isla de las antípodas era más bien un infierno. Ahora bien, el propósito de esta novela social y sentimental a la Dickens, que describe la experiencia de un militante durante esa célebre huelga, consiste en explicar a los socialistas la necesidad de construir un nuevo y, esta vez, auténtico "paraíso del trabajador". Lane escribe al respecto: "Al principio, mi plan era adaptar la vieja leyenda del Paraíso y de la pérdida de la inocencia por el hombre al tan cacareado 'paraíso de los trabajadores', Australia".[12]

Esta frase, así como toda la novela, cuyas dos partes y varios capítulos llevan por título citas del *Génesis,* revela la profunda impregnación bíblica del autor. Para Lane, el socialismo es —lo dice expresamente— una religión sin dios y, en consecuencia, él mismo es una especie de teólogo ateo —como lo fueron, por lo demás, muchos socialistas antes que él—, salvo, quizás, por el rasgo de afirmar, constantemente y sin ambages, que él detenta la concepción justa de la doctrina. En calidad de teólogo, Lane fue más bien una especie de Savonarola puritano, para quien la búsqueda de la pureza formaba precisamente parte de la definición del socialismo.[13] He aquí un ejemplo de su prosa, en el cual hemos respetado escrupulosamente el empleo que hace de las mayúsculas:

> Cuanto ha significado el socialismo para los más altos pensamientos de la gente, el socialismo lo es, y aún más, para quienes lo conciben correctamente. Sin cegarnos ante nuestra debilidad y perversidad, sin presentarnos ningún sofisma ni lisonjearnos con ilusiones, coloca al Amor encima del universo, nos ofrece la Esperanza para todos los oprimidos, nos restituye la Fe en la utilidad de las cosas. En realidad, el socialismo es una religión que exige tantos actos como palabras.[14]

Notemos de paso que este breve párrafo pone de manifiesto el pesimismo cristiano de Lane o, cuando menos, el pesimismo de un cristiano que habría olvidado la Redención por considerar solamente la Caída. Lane afirma la debilidad y la perversidad congénitas del

hombre *(weaknesses and wickednesses),* lo cual lo convierte en un utopista probablemente único en su género, un utopista que desconfía de sus semejantes.

El éxito de esta publicación fue tan grande que los principales líderes de los obreros y de los *bushmen* literalmente se apoderaron de las ideas defendidas en esa obra. Buscando la compensación a la derrota de un movimiento social no obstante poderoso, decidieron abandonar la ingrata Australia para fundar en América una vasta colonia utópica. Parece que Lane, a semejanza de lo que 50 años antes había sucedido con el caso de Etienne Cabet y su *Voyage en Icarie,*[15] fue víctima de su propia obra. No lo era al principio de la iniciativa, pero, arrastrado por sus lectores, rápidamente tomo la dirección del movimiento. También su espíritu aventurero y su carácter inestable han de haber contribuido a que tomara ese rumbo. Lane aceptó la presidencia de la Asociación Cooperativa de la Nueva Australia (The New Australia Co-operative Settlement Association) cuando seguía siendo uno de los periodistas más notorios del país, destinado a una carrera sindical y política —quizás literaria— totalmente trazada.

El experimento

El primer paso de la Asociación Cooperativa de la Nueva Australia fue dotarse de estatutos. El texto que adoptó no hace distinción jurídica alguna entre la asociación misma y la comunidad que debía crear. Es, a la vez, reglamento de una sociedad civil y constitución de un futuro Estado socialista a escala reducida.[16] El régimen de gobierno escogido podría ser calificado de presidencial. La comunidad estaría gobernada por un jefe elegido en una asamblea general que se reuniría cada seis meses para confirmarlo en su cargo o destituirlo por mayoría de dos tercios de los sufragios. El jefe detentaba todos los poderes, empezando por el disciplinario. Sólo la decisión de expulsión definitiva competía directamente a los miembros de la comunidad, quienes debían tomarla por la difícilmente alcanzable mayoría de cinco sextos. Los responsables de los diversos servicios, bautizados como "superintendentes", no tenían otro poder que el de asesorar a su presidente. Desde luego, las libertades de pensamiento y de expresión, de educar a los hijos según la conciencia de los padres y de utilizar a placer el tiempo de descanso, son declaradas inviolables. Hermosa Constitución, que sin embargo termina con una disposición muy peligrosa: sólo se aplicará cuando la comunidad se encuentre definitivamente establecida. Hasta entonces, todo el poder pertenece al presidente de la asociación, incluido el de suspender temporalmente el mandato de los administradores que lo rodean. De hecho, esta Constitución organizaba, a largo plazo, la dictadura de William Lane.[17]

En lo concerniente a la vida económica y social de la futura comunidad, sus estatutos la convertían en propietaria de todos los medios de producción. Además, tenía el monopolio del comercio con el exterior, reglamentaba los intercambios internos, poseía los edificios, las herramientas y los equipamientos colectivos y administraba la cultura y la educación. El presidente asignaba las tareas, y cada miembro debía cambiar de función todos los años. Las riquezas producidas eran reinvertidas en la comunidad, y el excedente distribuido "entre todos los adultos de la comunidad, sin considerar el sexo, la edad, la función o las capacidades físicas o mentales".[18] Así pues, la Nueva Australia tenía que ser una colonia comunista estrictamente igualitaria. Su Constitución tenía la ventaja de ser sencilla. Para adherirse a la colonia, bastaba con comprometerse a pagar por lo menos una parte de un importe de 60 libras, vender todos los bienes personales —esta obligación evangélica estaba especificada— y estar preparado para partir.

La credibilidad de la asociación descansó ante todo en el prestigio de sus fundadores y de sus primeros adherentes o partidarios. Como ya hemos dicho, la mayoría de los dirigentes obreros y campesinos que se habían destacado durante las huelgas le brindaron su apoyo. Algunos fueron candidatos a la partida y se pusieron a su servicio, como sucedió con William Saunders, que había sido el primer presidente de la Federación Sindical Australiana (Australian Labor Federation). Tras un fracasado intento por obtener del gobierno brasileño una ventajosa concesión territorial, William Saunders se encargó de negociar con los estados del Río de la Plata. Rápidamente se dio cuenta de que las mejores tierras de Uruguay y Argentina ya habían sido adjudicadas. En cuanto a la Patagonia, sus tierras le parecieron estériles y su clima demasiado riguroso. Entonces supo que Paraguay tenía intenciones de atraer colonos a fin de repoblar su territorio. El 3 de marzo de 1893 se firmó un primer contrato. Éste fue completado posteriormente con un acta adicional que lo hacía todavía más favorable para los australianos. En resumidas cuentas, la asociación recibía gratuitamente, en plena propiedad y formando una sola extensión, un terreno de 100 leguas cuadradas inglesas,[19] a cambio de lo cual se comprometía a traer 1 200 familias en un plazo de seis años; en garantía de este compromiso, estaba obligada a depositar una elevada fianza en el Banco de Paraguay. La mitad del área prometida debía ser puesta a disposición de los colonos inmediatamente; y la otra, una vez que las primeras 600 familias se hubieran instalado. Entonces la asociación recuperaría su fianza. Como corolario, el contrato especificaba que los colonos individualmente y la comunidad en su conjunto estaban exentos durante 10 años de toda obligación fiscal, incluyendo los derechos aduanales de importación y exportación. Las tierras concedidas se hallaban al norte de Villarrica, una pequeña ciudad conectada por ferrocarril con Asunción. Eran tierras excelentes, pero cubiertas de muy densa vegetación.

Aun antes de que finalizaran las negociaciones con el gobierno paraguayo, Lane ya había comenzado a reclutar colonos y había dotado a la asociación de un boletín de propaganda, *The New Australia*.[20] Según Harold V. Livermore,[21] es posible leer en él una increíble colección de errores y de fábulas respecto a Paraguay. Baste con citar los más exagerados: este país no padeció y tampoco padece guerras extranjeras ni guerras civiles, su régimen es uno de los más democráticos, está perfectamente vinculado con el resto del mundo, no hay indios en la región de marras, su clima es saludable y su suelo es extraordinariamente fértil. "Un acre desmontado en Paraguay producirá tanto como dos en la mayoría de los países […] y el hambre es imposible", aparece escrito en dicho boletín.[22] Observemos, de paso, el racismo implícito en el argumento concerniente a los indios y, sobre todo, el hecho de que, una vez más, la utopía americana se apoyaba en el mito de la inagotable fecundidad del trópico. La pluma de Lane hizo prodigios al describir la miseria australiana y, en contrapunto, las maravillas de la Tierra de Promisión que aguardaban a quienes tuvieran el valor de abandonarlo todo para seguirlo. Sin embargo, sospechar de la sinceridad de Lane[23] es tan difícil como legítimo es poner en duda la de otro colaborador habitual del boletín: el reverendo Ash.

Este personaje se hacía pasar por pastor de la Iglesia anglicana y por ex vicecónsul británico en el Río de la Plata. Afirmaba que su intervención no estaba dictada por su simpatía con las ideas de Lane, sino por su amor a la verdad y por el afecto que lo ligaba al país donde había conocido a su esposa. Para nosotros, no hay lugar a duda: Ash era un agente del gobierno paraguayo que no hacía sino continuar las mismas prácticas que habían llevado a cabo varios decenios antes argentinos y brasileños.[24] Ash estaba encargado de responder a todos los ataques de la campaña de prensa que se desarrollaba en Australia para oponerse al éxito de la empresa de Lane. También dictó conferencias en Brisbane y en Sidney. En calidad de religioso, o supuesto religioso, fue el verdadero testigo de moralidad de Paraguay. Según él, el alcoholismo y la prostitución no existían en ese país, donde las mujeres eran invariablemente honradas y respetadas. De paso, añadía que Paraguay estaba destinado a convertirse en la sede del gobierno de las naciones unidas de América del Sur, que era un país sin igual en el universo y que, pensándolo bien, era, ya que se encontraba situado entre dos ríos, una copia, aún imperfecta, del paraíso terrenal.[25] El juego de palabras —muy apreciable en inglés— que relaciona *Paraguay* con *Paradise* desempeñó un importante papel en esta aventura. William Saunders, el brazo derecho de Lane en los primeros tiempos de la comunidad, será consciente de ello. En una entrevista concedida al corresponsal de *The Review of the River Plate,* afirma que los primeros colonos fueron víctimas de esta paronomasia, la cual originó las exageradas esperanzas en la belleza y benignidad del país, y que, por esa razón, dio pie a muchas ilusiones.[26]

El principal argumento de los adversarios de la Nueva Australia era que el país corría el peligro de perder a sus mejores colonos y a sus obreros más competentes. Efectivamente, en ese mismo momento la asociación estaba obligada a seleccionar a los candidatos a la partida, para sólo retener a los más motivados y a los más experimentados, lo cual dio lugar a recriminaciones.[27] Varios periodistas exigieron a las autoridades tomar medidas para evitar lo que ellos consideraban una pérdida de sustancia para el país; y estuvieron a punto de conseguir un fallo favorable a sus demandas. Sin embargo, puesto que nada había de ilegal en las actividades de Lane y sus compañeros, la administración se limitó a ponerles obstáculos. En varias ocasiones discutió las aptitudes técnicas del buque de tres mástiles, de 600 toneladas, *The Royal Tar,*[28] adquirido para escoltar a los colonos hacia el Nuevo Mundo. De hecho, la administración procuraba arruinar a la asociación. No sólo la obligó a hacer importantes reparaciones en su nave, sino también le hizo perder mucho dinero demorando la partida, pues los emigrantes, que ya habían vendido todos sus bienes, debían ser alimentados y alojados a expensas de la comunidad. Por fin, el 16 de julio de 1893 la nave zarpó de Sidney con rumbo al Nuevo Mundo, en medio de los cantos y las manifestaciones de alegría que habitualmente ocultan la angustia frente a lo desconocido y la tristeza por lo que se abandona.

Los colonos hicieron una rápida y feliz travesía. Sin embargo, ocurrió un incidente a bordo que pudo ser interpretado como un mal presagio. Las mujeres se rebelaron, se rehusaron a ser separadas de los hombres después de ponerse el sol y quedar confinadas, junto con sus hijos, en las sofocantes bodegas del navío. Lane las había castigado porque, según Stewart Grahame, había descubierto “pequeños flirteos inofensivos”.[29] Tras su arribo a Montevideo, los viajeros llegaron rápidamente a Asunción, donde fueron recibidos por el ministro de Relaciones Exteriores y alojados por el Estado. El grupo de hombres solteros, vanguardia de la vanguardia, abandonó inmediatamente la capital para dirigirse al lugar llamado Las Ovejas, donde se hallaban las tierras que les habían sido concedidas. Aun cuando ese nombre debió de parecerles predestinado a recibir a australianos, los colonos se vieron obligados a dedicarse a la cría de ganado vacuno y equino. Muy pronto, los solteros levantaron incómodas y —según creyeron— provisorias casas de adobe. El 11 de octubre de 1893, la colonia fue inaugurada oficialmente en presencia de las autoridades paraguayas, encabezadas por el ministro de Relaciones Exteriores. A partir de diciembre, surgieron graves disensiones en el seno del grupo, al punto de que un secretario de la legación de Gran Bretaña en Buenos Aires, un tal Findley, fue enviado para apaciguarlas. La prensa argentina de lengua inglesa[30] y, en menor medida, la prensa australiana, se hicieron eco de esas querellas.

En realidad, se superponían dos conflictos diferentes. Por una parte, cierto número de

solteros infringía la cláusula estatutaria de total renunciamiento a las bebidas alcohólicas y realizaba frecuentes excursiones hasta la *pulpería* de la aldea más cercana. A esto se agregaba la tensión entre ese grupo y el de los hombres casados, cuyo motivo es posible imaginar. En ausencia de Lane, quien se hallaba en Asunción, estalló una trifulca general, por cuya causa tuvo que regresar de la capital escoltado por ocho soldados paraguayos para restablecer el orden en la colonia.[31] El asunto terminó con la expulsión de los causantes de los disturbios. Por otra parte, durante ese mismo mes de diciembre de 1893, un grupo aún más numeroso de colonos —unas 15 familias y 30 solteros, 80 personas en total— reclamó pacíficamente la restitución de sus acciones invertidas en el capital de la asociación. Se trataba, en términos generales, de personas de origen urbano que, desalentadas por el rigor de las condiciones de vida, pensaban salir adelante más rápida y fácilmente abandonando la comunidad y adquiriendo propiedades individuales. También se quejaban de la política "de aislamiento y de exclusivismo" adoptada en la Nueva Australia. Puesto que, según los estatutos, la devolución de las acciones no era posible, el grupo recurrió a la mediación de los diplomáticos británicos de Buenos Aires, acreditados ante el gobierno paraguayo.

Fue así como Findley, segundo secretario de la legación de Gran Bretaña en Buenos Aires, viajó a Asunción. Tras haberse enfrentado con la austera inflexibilidad de William Lane, intervino en forma eficaz ante el presidente de Paraguay, Juan Gualberto González, quien para evitar la publicidad negativa que hubiera significado para su política de inmigración el regreso de los secesionistas a Australia, les concedió gratuitamente parcelas individuales. Éstas dependían de una colonia cooperativa de estructuras laxas, que él mismo había fundado y de la cual se ocupaba con gran atención: la Colonia González. La mayoría de los separatistas aceptó el generoso ofrecimiento del presidente; pero un pequeño grupo se replegó sobre Buenos Aires. Los integrantes de este último enviaron a Australia un telegrama para informar de la situación al segundo contingente de colonos que, por su parte, estaba a punto de embarcarse en el *Royal Tar*. Desafortunadamente se produjo un error de transmisión y, al llegar a Adelaida, el telegrama daba cuenta de una escisión de ocho personas, no de 80. Por lo tanto, la noticia no desalentó a los nuevos pioneros de hacerse a la vela hacia América, dirigidos por el gran amigo de Lane, William Saunders. Naturalmente, a su llegada a finales de febrero de 1894, se reunieron con los partidarios de Lane.[32] Desde ese instante, la historia de la Nueva Australia no fue sino una larga serie de escisiones. El destino de cada una de las colectividades que se formaron fue distinto, pero, tarde o temprano, los colonos sobrevivientes se encontraron en Buenos Aires, donde vivieron de la caridad pública en espera de un hipotético repatriamiento; y eso, a pesar del solícito interés por parte de los sucesivos gobiernos paraguayos, que se manifestó en favor de todos los grupos por igual.

Veamos, en primer lugar, cuál fue la suerte del primer grupo de cismáticos que se agregó a la colonia dirigida personalmente por el presidente de la República: la Colonia González. Este grupo resultó el más desafortunado de todos, pues González fue derrocado en julio de 1894 y la colonia fue disuelta por los nuevos amos del país, sin pararse en barras. Habiendo perdido todo, algunos colonos se dieron de alta en las *estancias* y terminaron fundiéndose con la población. Los otros, las familias, a duras penas lograron llegar a Buenos Aires, en condiciones de salud deplorables y sumidos en la máxima indigencia.

En cuanto a la Nueva Australia propiamente dicha, que estaba bajo la dirección de Lane, nueva y rápidamente fue víctima de la discordia. En abril de 1894 la mayoría de los colonos sobrantes, hastiados del autoritarismo de su jefe, exigieron su dimisión. Lane presentó su renuncia el 13 de mayo y abandonó la colonia con unos 50 seguidores. Tras esta partida, la comunidad suavizó las reglas de la vida en común y, a fuerza de trabajo, pudo alcanzar un muy mediocre desahogo. Sus principales recursos provenían de la cría de ganado. Jamás logró construir el aserradero que le hubiera permitido explotar productivamente sus bosques, pero en cambio, y con cierto éxito, intentó el cultivo experimental del algodón. Sin embargo, la llegada de un nuevo grupo de 50 colonos provenientes de Australia, volvió a poner en juego el frágil equilibrio de la comunidad. En febrero de 1986, una importante minoría exigió su disolución. Estallaron nuevamente violentas disputas y el gobierno paraguayo, ya harto, puso la comunidad bajo su administración directa. Procedió, de un modo autoritario, a la repartición de sus bienes muebles e inmuebles, aprovechando la oportunidad para recuperar parte de las tierras que había concedido. En su mayoría, los beneficiarios del reparto revendieron sus parcelas y partieron hacia Buenos Aires. Un reducido número de ellos consiguió regresar a Australia.

El tercer grupo, formado por los seguidores de Lane, tuvo una historia bastante parecida a la anterior. Sus miembros vivieron sumidos en la más lóbrega miseria durante algunos meses, mientras que su jefe intentaba negociar una nueva cesión de tierras. El nuevo gobierno paraguayo, que continuaba con la política del presidente González —salvo en lo concerniente a la colonia que éste había creado y la cual llevaba su nombre—, accedió a la petición de Lane. Esta vez le fueron concedidos campos de pastura muy deficientes ubicados en Caazapá, donde, gracias a su buena suerte, él y sus adeptos sólo tuvieron que pasar algunos meses. Efectivamente, en junio de 1894, uno de ellos, llamado David R. Stevenson, primo del escritor Robert Louis Stevenson, heredó una suma de dinero considerable, que puso a disposición del grupo. Con ese dinero, Lane pudo adquirir un terreno de tamaño razonable ubicado a 50 kilómetros al sur de Villarrica, junto al Río Tebicuary. Así fue el inicio de la Colonia Cosme. Lane marcó entonces un retroceso ideológico significativo: suprimió el derecho de voto a las mujeres, fortaleció su poder personal e hizo que le eligieran

presidente por cinco años; en esa ocasión recibió el apodo de "King Billy". La nueva comunidad, compuesta por 131 personas, también logró brindar a sus miembros un desahogo mediocre, hasta el día en que los paraguayos hicieron una seductora oferta a Lane: el reembolso de las deudas de la Colonia Cosme a cambio de traer 72 nuevas familias en un plazo de dos años. Lane aceptó el trato y partió hacia Inglaterra, donde hizo una gira de conferencias. No obstante, sólo le fue posible reclutar a unas 30 personas, y con muy mala suerte, pues su llegada a la colonia originó nuevos conflictos. El motivo de éstos puede parecer fútil, pero da cuenta exacta de la frustración de las esperanzas: entre las mujeres de los pioneros, cubiertas de harapos remendados, surgió una gran envidia hacia las recién llegadas, que lucían flamantes indumentarias. La disputa se impregnó de veneno.[33] Se produjo una nueva escisión, pero esta vez en términos amistosos. El 2 de agosto de 1899, Lane abandonó definitivamente Paraguay para regresar a Australia. Sólo un pequeño grupo permaneció en el lugar, bajo la dirección de John Lane, el hermano de William, quien se mantuvo allí hasta 1912. Los últimos años de la Colonia Cosme fueron, finalmente, apacibles.[34]

No todos los colonos tuvieron el privilegio de regresar a Australia. La mayoría vivió largo tiempo en Buenos Aires, merced al apoyo del Ejército de Salvación, que, con gran esfuerzo, logró convencer a la muy conservadora comunidad británica de la capital argentina de que, aunque socialistas, esas personas desprovistas de todo merecían su compasión.[35] Algunas de ellas desaparecieron en los bajos fondos de la ciudad y jamás volvieron a ver su tierra natal. En cuanto a Lane, ya de regreso en Australia, optó por emigrar nuevamente, esta vez hacia Nueva Zelanda, donde murió en 1917. A la sazón, era redactor jefe del periódico conservador de Auckland, *The New Zealand Herald,* justo en el momento en que ese país se había convertido en el escaparate del reformismo social británico.[36] Mientras tanto, en Australia, la asociación era liquidada mediante una larga y ruidosa serie de procesos, llevados a cabo no por quienes se habían embarcado en la aventura, sino por quienes habían invertido en ella sus magros ahorros sin haber partido hacia América. De hecho, ningún otro experimento comunitario suscitó tantas polémicas. Ya hemos hablado de la que tuvo lugar en la prensa cuando la Nueva Australia aún era sólo un proyecto. Examinaremos ahora la polémica generada a partir del momento en que su fracaso se hizo patente.

Una ejemplaridad polémica

Con motivo de los mencionados procesos, la prensa australiana puso sus columnas a disposición de quienes criticaban la insania de ese ensayo de sociedad comunista, poniendo

el acento en que "ya se os había advertido, y con absoluta claridad". Igualmente, concedió la palabra a quienes todavía simpatizaban con William Lane y su empresa. Lo más sorprendente de todo es que, en Francia, el experimento de la Nueva Australia no pasó desapercibido. Efectivamente, en 1895 —recordemos que el último vástago de la colonia no se marchitó sino hasta 1912—, un abogado acreditado ante el Tribunal de Apelaciones de París, Charles Droulers, publicó un folleto de 40 páginas con el título de *Socialisme et colonisation: una colonie socialiste au Paraguay, la Nouvelle Australie,*[37] con el objetivo de expresar su opinión sobre los acontecimientos que se desarrollaban en esa remota comarca.

Al final del folleto, el autor proporciona un excelente resumen de esos acontecimientos, que sin duda se debe a una cuidadosa lectura de la prensa en lengua inglesa y de los folletos de Stewart Grahame anteriores a su libro.[38] Sin embargo, antes de relatarlos detalladamente, saca sus conclusiones de lo que de entrada considera un fracaso: "Por mi parte —escribe Droulers—, de la historia de la Nueva Australia sólo quiero sacar la siguiente conclusión, que no será discutida: las teorías colectivistas son especialmente incompatibles con las reglas de la colonización".[39] Esta lección está acompañada de dos corolarios: la obra colonial, las colonias de población en particular, puede aliviar la miseria del proletariado, procurando un empleo para los desocupados; la emigración de la clase obrera a las colonias tiene la ventaja de debilitar el movimiento obrero, siempre y cuando no constituya la ocasión de poner en vigor las detestables teorías que lo corrompen en la metrópoli.[40] Considerando las evidentes opiniones políticas del autor se comprende que, respecto de las querellas que agitan a la Nueva Australia en el momento en que escribe, tome partido en favor de quienes acababan de expulsar a Lane. Droulers declara: "Así pues, la Nueva Australia aún existe. Establecida sobre un suelo de maravillosa fecundidad y sostenida poderosamente por el gobierno de Paraguay, puede esperar un próspero porvenir. Pero ya no es una colonia socialista".[41]

Sobre este último punto, Charles Droulers se equivocaba. Lo esencial de los estatutos de la Nueva Australia fue respetado por los adversarios de Lane, hasta la intervención autoritaria del gobierno paraguayo.

Más allá del antisocialismo del autor, esta pequeña obra tiene otro interés: demuestra todavía, en el extremo final del siglo XIX, la permanencia del vínculo entre la utopía y el ambiguo concepto de colonia. En efecto, cuando escribe, Charles Droulers tiene en mente el imperio colonial francés. Al leerlo, incluso puede pensarse que forma parte de un grupo de presión procolonial, lo cual era raro entre los hombres de derecha en la Francia de la época. Ahora bien, Droulers quiere aplicar conclusiones a las colonias francesas que saca del experimento de una colonia utópica que, además, se desarrolló en un país independiente, y por lo tanto no colonial. De ese modo, intenta desactivar la carga socialista que todavía figura

en el concepto de colonia, pues, a pesar de los años que habían transcurrido desde 1848, aún podía perjudicar la expansión de un imperio colonial.

En cierta medida, lo mismo puede decirse del inglés Stewart Grahame, cuyo valioso libro *Where Socialism Failed,* publicado en 1912, nos ha proporcionado abundante información. En el caso en que el título no fuera suficiente para hacernos comprender su punto de vista, el autor especifica en la introducción que su obra es la síntesis de diversos folletos publicados anteriormente por él bajo la égida de la National Conservative Union y de la Anti-socialist Union.[42] En realidad, quizás el libro sea menos antisocialista que animado por el aborrecimiento del personaje de William Lane, a quien Grahame describe como un tirano histérico y al que irónicamente llama "un Napoleón mejorado".[43] Como ya lo hemos dicho, es indudable que Stewart Grahame ajusta cuentas personales con él.[44] Por otra parte, con objeto de ilustrar su libro y su pensamiento, el autor dispone de fotografías que comenta en forma capciosa. Por ejemplo, la de los cuatro niños descalzos encaramados sobre una valla, lleva la siguiente leyenda: "Bajo el socialismo, los niños descalzos corren terribles riesgos con las serpientes venenosas". Esta fotografía se opone a otra, en la que aparecen niños muy formales alrededor de dos adultos, probablemente sus maestros, la cual tiene el siguiente pie: "Los niños de Nueva Australia (1904), después del abandono del socialismo". También puede verse a un grupo de colonos haciendo una pausa en una obra forestal, con el subtítulo: "¿Por eso dejaron Australia?" A pesar de esta actitud cuando menos partidista, el libro es una buena fuente de información sobre la Nueva Australia. El autor no sólo dispone de fotografías y publica los estatutos y otros textos emanados de la asociación,[45] sino que evidentemente tuvo acceso a una parte de la correspondencia privada de los colonos. Tanto por su volumen como por la calidad de su edición, la obra refleja la repercusión que el experimento de Paraguay tuvo en Gran Bretaña. A través de Harold V. Livermore, quien examinó los archivos del Foreign Office, sabemos que las máximas autoridades del imperio británico fueron acosadas por demandas de ayuda en favor de los colonos, y que la prensa inglesa habló de este asunto.[46] En cuanto a los británicos del Río de la Plata, por mucho tiempo conservaron el recuerdo de la Nueva Australia y de sus andrajosos ex colonos, puesto que el 4 de junio de 1948 *The Review of the River Plate* retomó la historia de la colonia para volver a afirmar que constituye un caso ejemplar de fracaso del socialismo.

Al leer este artículo o las obras de Charles Droulers y de Stewart Grahame, es pertinente preguntarse por qué este experimento comunitario merecía ser denigrado por los adversarios del socialismo. ¿No era, pues, suficiente con su fracaso? A nuestro juicio, es necesario tomar en cuenta que ningún otro experimento había producido tanta resonancia en el mundo. Merced a los medios modernos de comunicación —la telegrafía y sus cables submarinos se desarrollaron a partir de 1860—, la prensa en lengua inglesa dio cobertura mundial a un

acontecimiento que, en los años 1840-1850, sólo habría concernido a Paraguay y a Australia; incluso, en este último país el público habría estado deficientemente informado de lo que sucedía en el otro. Para comprender esta campaña de denigración, a la ampliación periodística es necesario agregar la reactivación, en los círculos conservadores de la época, del temor al socialismo, encarnado en lo sucesivo por organizaciones obreras poderosas, sobre todo en los países anglosajones. En esas condiciones, no hay que asombrarse de que el marqués de Wavrin, quien visita Paraguay en 1920, se haya convencido de que las colonias socialistas de la Nueva Australia y de Cosme aún existían.[47] Había oído hablar de ellas en Francia, antes de la guerra, al igual que muchas otras personas, en diversos países, muy a principios del siglo XX.

Balance

Ahora es preciso interrogarse sobre las causas de este desastre. Puede emplearse este término, pues, de todos los experimentos comunitarios en el Nuevo Mundo, el de la Nueva Australia es, que nosotros sepamos, el que terminó peor para los experimentadores. También es el único donde se llegó a la violencia. Sin embargo, al principio contaba con dos bazas importantes: primero, y sobre todo, el fuerte contingente de *bushmen* que figuraba en sus filas. Si bien las condiciones del Chaco paraguayo no son idénticas a las del monte australiano, no podía haberse hallado gente más apta para la vida de pionero. En segundo lugar, como lo hemos recalcado varias veces, ningún otro experimento pudo apoyarse en una actitud tan benevolente por parte de las autoridades del país anfitrión. Así pues, el fracaso se explica por razones particularmente apremiantes. Si no contamos las ilusiones sobre la Tierra de Promisión, que afectaron todas las empresas, en nuestra opinión las razones son tres.

La primera y la más determinante fue la personalidad del jefe. William Lane era un hombre autoritario, rígido, que siempre prefería la letra del reglamento a su espíritu, y quien, por añadidura, estuvo dotado de demasiados poderes por una constitución inadecuada. Su biógrafo Ross Lloyd, no obstante generalmente favorable, utiliza estas feroces palabras para calificar su desprecio hacia quienes lo criticaban: "Se había vuelto calvinista con quienes estaban alejados de la gracia de Dios".[48] Sin embargo, no puede decirse que Lane careciera totalmente de carisma, pues unos 50 colonos lo siguieron con abnegación hasta el fin, a través de todas las escisiones. También supo imponerse a sus interlocutores paraguayos. No obstante, su total carencia de humanidad le valió muchos enemigos, dentro y fuera de la comunidad. Desde luego que esto no le disgustó, pues tenía claras tendencias a la paranoia: le complacía concentrar sobre su persona la aversión que producían sus opiniones. Stewart

Grahame lo detestaba aún más que a la idea misma del socialismo.

La segunda razón está ligada a la primera. A la rigidez política del jefe correspondía, en el seno de la comunidad, una rigidez moral puritana impuesta, sólo parcialmente, por los estatutos. Se ha visto que en los primeros tiempos la moralidad de Paraguay, atestiguada por un pastor protestante, fue un argumento de propaganda. Posteriormente hubo la voluntad de Lane de separar a los hombres de las mujeres durante la travesía marítima y, después, la prohibición total de las bebidas alcohólicas —el *teetotalism,* dice el inglés—, que fueron el origen de las primeras querellas. Finalmente, parece que la sexualidad, la de las parejas y la de los hombres solteros, también fue una fuente de conflictos. Había muchas menos mujeres que hombres, y tanto el moralismo como la decencia se avenían mal con la promiscuidad comunitaria. Las reacciones puritanas de Lane frente a estos problemas no tienen nada de sorprendente, si se recuerda que él definía el socialismo también como una búsqueda de la pureza. Harold V. Livermore da cuenta de dos testimonios al respecto.[49] Paradójicamente, en el experimento de Topolobampo, la sexualidad no pesa tanto en la atmósfera general de la vida comunitaria. Sin embargo, el fundador de aquella comunidad había recibido una educación religiosa más restrictiva que la de Lane.

Por último, es posible dar cuenta del fracaso de la Nueva Australia a partir de las condiciones políticas y sociales de su nacimiento. Tras la derrota del gran movimiento reivindicativo de 1891-1892, todo ocurrió como si los dirigentes obreros y campesinos australianos, todavía inexpertos, se hubieran precipitado sobre las ideas de Lane, tal como él las expresaba en su novela, para tomar, gracias a ellas, una revancha inmediata y estrepitosa. No quisieron, como sus predecesores en el sendero de la utopía, dar el ejemplo de una sociedad mejor, sino que intentaron, en forma menos modesta, dar al mundo una lección de lo que podía hacer el socialismo. Hubo un efecto perverso del pragmatismo anglosajón: puesto que era imposible conquistar más justicia mediante las huelgas y las manifestaciones, los socialistas australianos quisieron intentar otra cosa y se volvieron, con el celo de los neófitos, hacia una forma del socialismo considerada entonces como caducada: la utopía comunitaria. Así pues, desde el principio hay en esta tentativa algo de implícitamente dogmático que, en manos de un hombre como William Lane, resultó particularmente nefasto.

En resumen, la Nueva Australia fue una muy curiosa comunidad utópica. ¿Cómo explicar que hombres que vivían en un inmenso continente disponiendo de vastos espacios vírgenes se hayan dirigido al Nuevo Mundo para crear allí una sociedad modelo? Las explicaciones circunstanciales o jurídicas no tienen consistencia. Australia era ya un Estado de derecho, y aun cuando el gobierno hubiera visto con malos ojos un experimento como ése sobre su territorio, sobre todo tras la ola de huelgas, no habría podido impedirlo, como no

pudo impedir la partida del *Royal Tar.* Las cooperativas, cualquiera que fuese su forma, no eran ilegales. Es preciso recurrir, una vez más, a la fascinación del Nuevo Mundo. Australia es un nuevo mundo, pero no es América y mucho menos Paraguay. Aunque para un marino australiano América esté situada al este, sigue siendo el lugar donde hay que dirigirse para renacer, parir al hombre nuevo y preparar al mismo tiempo los fines últimos de la humanidad.

[Notas]

---

[1] *Op. cit. (Les Veines ouvertes de l'Amérique latine…),* p. 264.

[2] Véanse los trabajos del antropólogo Pierre Clastres; en particular, *La societé contra l'État: recherches d' anthropologie politique,* Les Ed. de Minuit, París, 1974, y el estudio de Wolfgang H. Lindig, "Migrations des Tupi-Guarani et eschatologie des Apapocuva-Guarani", en el volumen de Wilhelm E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde,* Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, París, 1968.

[3] Véase, más arriba, lo que hemos escrito de Fourier, pp. 31-32, y de Louise Bachelet, p. 214-215.

[4] *Colonies communistes et coopératives,* Association pour l'enseignement de la coopération, París, 1927-1928, p. 98.

[5] Es el título de su obra sobre el Paraguay de los jesuitas, publicada en París, en 1949, en las Ed. Ouvrières. Véase, a propósito de este libro, la p. 19, n. 7.

[6] *Where Socialism Failed, an Actual Experiment,* John Murray, Londres, 1912, p. 29. El autor de este libro pretende, p. XII, haber pasado "quinientas noches en una cabaña de adobe en Nueva Australia". Sin embargo, en ningún texto o documento consultado por nosotros hay nada que venga a apoyar esta afirmación. No hemos logrado saber qué papel desempeñó realmente Stewart Grahame en esta aventura. Sin embargo, es innegable que el apasionado interés que le presta no se explica solamente por su deseo de demostrar el fracaso del socialismo bajo todas sus formas. La evidente hostilidad, por no decir odio, que Grahame expresa respecto a Lane es indudablemente una de las claves del misterio. En resumen, este prejuicio invita al lector a utilizar con prudencia las informaciones proporcionadas por este autor, no obstante muy bien informado y que dispone de una documentación fresca y personal.

[7] En lo que concierne a la vida de William Lane hasta su partida de Australia con rumbo a Paraguay, nos guiamos, salvo indicación contraria, por el artículo fundamental de Harold V. Livermore "New Australia", en *Hispanic American Historical Review,* vol. XXX, núm. 3, agosto de 1950, pp. 290-313. El autor retoma los datos proporcionados por el contemporáneo Stewart Grahame, cuyo libro se menciona en la nota anterior, y los compara con los que extrae de la obra —a nuestro juicio, más bien hagiográfica— de Ross Lloyd, *William Lane and the Australian Labor Movement,* Hale and Iremonger Pty Ltd., Sidney, s. f. Livermore coteja estas informaciones con las proporcionadas por la prensa y los archivos del Foreign Office.

[8] *Op. cit. (La vie quotidienne des communautés),* p. 35.

[9] Según Stewart Grahame, *op. cit.,* p. 4, Lane habría difundido en Brisbane el conocimiento de las "doctrinas sensacionales" *(startling doctrines)* de Marx y de sus discípulos. Tal vez Lane haya leído a Marx, pero su obra posterior demuestra que él no era marxista (Marx, al igual que algunos anarquistas, consideraba los experimentos comunitarios como deserciones). En cambio, Stewart Grahame parece más próximo a la verdad cuando recalca, pp. 18-19, la influencia que el movimiento "*terra-librista*" ejerció sobre Lane. Sobre este movimiento comunitario inspirado por la novela *Tierra libre* de Théodore Hertzka, véase el capítulo anterior, p. 268, n. 62.

[10] Stewart Grahame, *op. cit.,* pp. 1 y 2; Harold V. Livermore, artículo citado, p. 291.

[11] Edwards, Dunlop and Co., Sidney, 1892.

[12] *Workingman's Paradise,* p. III.

[13] *Ibid.,* p. IV.

[14] *Ibid.*

[15] Véase Claude Francis y Fernande Gontier, *Partons pour Icarie: des Français en Utopie; une societé idéale aux Etats-Unis,* Librairie académique Perrin, París, 1983, pp. 18-19.

[16] Los estatutos de la Nueva Australia son publicados por Stewart Grahame, *op. cit.,* pp. 20-24, y su modificación ulterior, pp. 245-249. Stewart Grahame reproduce también, pp. 258-259, el reglamento de trabajo comunitario *(labour-check system).*

[17] "El presidente se encuentra prácticamente en la situación de un dictador", declara el autor del artículo consagrado a la Nueva Australia en *The Review of the River Plate* del 13 de enero de 1894 (p. 12 A). Este artículo anónimo, probablemente escrito por un funcionario del Foreign Office con cargo en Paraguay, es una importante fuente de información sobre la historia de la comunidad. Lo mismo ocurre con el artículo del 3 de marzo de 1894, publicado en la misma revista, el cual, aunque firmado con el pseudónimo "Spy", es evidentemente del mismo autor que el anterior. *The Review of the River Plate* es el órgano de prensa más antiguo de la colonia británica de Argentina.

[18] Stewart Grahame, *op. cit.,* p. 21.

[19] 161 600 hectáreas, o sea un poco más de 15 veces la superficie de la ciudad de París.

[20] Desafortunadamente, no hemos hallado ejemplares de esta publicación periódica en la Biblioteca Nacional de Londres *(British Library* y *British Newspaper Library).*

[21] *Op. cit.* ("New Australia"), pp. 294-297.

[22] *Ibid.,* p. 295.

[23] *Ibid.,* p. 297.

[24] Ya hemos hablado, p. 202, de Charles Reybaud, hermano de Louis Reybaud, agente colonial de Brasil en París bajo el Segundo Imperio. Reybaud reclutaba inmigrantes y, al mismo tiempo, hacía la apología de Brasil, o tomaba su defensa, en la prensa.

[25] "Por cierto, la situación de Paraguay no tiene su paralelo en el mundo y, probablemente, en el sistema solar […] No veis que Paraguay es una errata por *Paradise* [Paraíso] y que si agregamos el Uruguay, tenemos los dos ríos del Edén". Citado por Harold V. Livermore, p. 296.

[26] *The Review of the River Plate,* 3 de marzo de 1894, p. 11 B.

[27] *Ibid.,* 13 de enero de 1894, p. 12 A.

[28] Nombre anfibológico extravagante —significa "marinero de la Real Armada" o "alquitrán real"— y un poco irreverente para la monarquía.

[29] "*Little Harmless Flirtations", op. cit.,* pp. 56-57.

[30] Además de *The Review of the River Plate,* del que ya hemos hablado, el *Buenos Aires Herald* consagró a la Nueva Australia artículos que no hemos podido consultar.

[31] *The Review of the River Plate*, 13 de enero de 1894, p. 12 B; véase también Ross Lloyd, *op. cit. (William Lane…),* p. 235.

[32] La descripción del desembarco en Montevideo de este segundo convoy figura en *The Review of the River Plate* del 3 de marzo de 1894. En esta ocasión, William Saunders concedió una entrevista al autor del artículo, "Spy". A través de ella nos enteramos, entre otras cosas, de que la Nueva Australia cuenta por entonces, excluyendo a los recién llegados, con 140 personas, 3 000 cabezas de ganado y 200 caballos.

[33] Stewart Grahame, *op. cit.,* pp. 184-185.

[34] *Ibid.,* pp. 227 y ss.

[35] Harold V. Livermore, *op. cit.,* p. 312.

[36] 1893, derecho de voto concedido a las mujeres; 1898-1900, leyes sobre las jubilaciones y la seguridad social.

[37] Imp. de la Verité – Louis Trémaux, París, 1895.

[38] *New Australia,* H. E. Morgan Ed., Londres, s. f., y *Socialism an Actual Experiment, the Story of a South American Colony,* National Conservative Union and Constitutional

Associations, Londres, s. f. Este último folleto es al mismo tiempo el borrador y el resumen de *Where Socialism Failed.* Sin embargo, en él figuran fotografías que no aparecen en el libro.

[39] P. 27.

[40] P. 12.

[41] P. 35.

[42] P. XI. Véase, al respecto, la n. 38 del presente capítulo.

[43] La expresión constituye también el título del segundo capítulo.

[44] Véase la n. 6 de este capítulo.

[45] Véase p. 284, n. 16.

[46] *Op. cit.,* pp. 311-312.

[47] *Au Centre de l'Amérique latine inconnue*, Pierre Roger, París, 1924, p. 87.

[48] *Op. cit. (William Lane…),* p. 238. En la misma página, Ross Lloyd habla de su "manera poco simpática de aplicar la ley, tomándola al pie de la letra".

[49] *Op. cit.,* p. 304: un médico inglés de Villarrica recibió confidencias; el artículo de *The Review of the River Plate* del 13 de enero de 1894 también hace alusión a estos problemas, p. 13 A.

V. La Cecilia

El anarquismo es un movimiento copioso. Es el heredero de toda la historia social del siglo XIX e integra sus tendencias más contradictorias. De ahí las numerosas polémicas y los conflictos internos que jalonan su historia. Así, el principio mismo de los experimentos comunitarios no recibe la aprobación unánime de los medios anarquistas. De todos los experimentos que ensayaron algunos militantes con el nombre de "medios libres",[1] La Cecilia fue el más conocido, el más comentado, alabado o criticado en Italia, Francia, España y Brasil, donde se desarrolló. En consecuencia, fue el que dio lugar a la bibliografía más abundante. Los historiadores del anarquismo y del movimiento obrero, Edgar Rodrigues, Jean Maitron y Pier Carlo Masini, le conceden un lugar en sus escritos.[2] Para colmo de celebridad, un cineasta, Jean-Louis Comolli, le consagró una obra en 1976. Este filme, titulado *La Cecilia,* estuvo precedido por una larga y minuciosa búsqueda de documentación histórica, que el director publicó, junto con el desglose del guión en escenas, en un informe muy completo relativo a todos los aspectos de su trabajo cinematográfico.[3] Haremos frecuente referencia a esta obra, que también consigna las reflexiones críticas que una aventura semejante puede inspirar a un hombre comprometido con nuestro siglo.

Giovanni Rossi, teórico y practicante de la vida comunitaria

La Cecilia tiene más de un punto en común con los experimentos anteriores: está ligada al tema de la inmigración europea hacia las Américas; fue objeto de un trato deferente por parte de las autoridades del país anfitrión, y terminó en un fracaso, ciertamente ni trágico ni lastimoso, pero fracaso auténtico, sobre todo si se consideran las ambiciones de los experimentadores; por último, su orientación ideológica y el curso de su historia llevan la marca de su fundador, el anarquista italiano Giovanni Rossi. Sin embargo, el calificativo de "anarquista" es demasiado vago para definir el destino de la comunidad. La vida de este militante merece ser relatada, pues La Cecilia no fue su primer intento.

Giovanni Rossi nació en Pisa el 11 de enero de 1855, en el seno de una familia burguesa

liberal vinculada con la historia del *Risorgimento*.[4] Hijo de un abogado, hizo brillantes estudios y obtuvo el doble título de ingeniero agrónomo y veterinario. Citadino de origen, estuvo ligado profesionalmente al mundo rural. Además, fue pianista y melómano, y, sobre todo, militante político. Convencido, desde la universidad, de la rectitud de las doctrinas del socialismo antiautoritario y miembro, por un tiempo, de la I Internacional "jurasiana", muy pronto soñó con aplicar sus ideas entre los campesinos que frecuentaba diariamente. Es verdad que una fuerte corriente del anarquismo italiano que veía en el campesinado una clase revolucionaria lo impulsaba a ello, tanto como sus tendencias personales hacia la nostalgia rousseauniana. Al igual que para William Lane y muchos otros utopistas de siglos anteriores, la literatura fue el medio para unir los sueños con las ideas y para expresar y organizar su mezcla. En 1878, hizo publicar en Milán una breve novela utópica y sentimental, *Un comune socialista, bozzetto semi-veridico di Cardias*.[5]

Este libro, que tuvo algún éxito y fue reeditado en tres ocasiones,[6] nos relata la historia romántica de un joven idealista que al llegar a una aldea de la costa del Mar Tirreno se enamora de la hermana del castellano del terruño, llamada Cecilia. La joven pareja, que comparte las mismas ideas de emancipación social, logra convencer al hermano de la heroína de que ponga sus tierras a su disposición para intentar el experimento redentor. Así, la aldea imaginaria de Poggio al Mare se convierte en sede de una comunidad idílica que, bajo la paternal dirección de dos aristócratas y de un intelectual nacido en la ciudad, reúne a pescadores y campesinos. Por muy etérea que pueda parecer esta ficción, no deja de poner al descubierto, por parte del autor, una auténtica voluntad de pasar a la vía de los hechos. Al respecto, tanto la situación narratológica (Cardias es, al mismo tiempo, el pseudónimo del autor y el nombre del joven protagonista) como el subtítulo *(bozetto semi-veridico)* son reveladores.

Tras la publicación de esta obra, Giovanni Rossi se afirma cada vez más, en el seno del movimiento social italiano, como especialista de los experimentos comunitarios. Incluso se opone a su amigo Andrea Costa, uno de los fundadores del Partido Socialista Revolucionario italiano, quien ve en dichos experimentos un modo de desviarse de la acción sindical y política.[7] A pesar de su oficio de veterinario municipal, que ejerce en diversas aldeas de la llanura del Po —no obstante un encarcelamiento, en 1878, por conspiración y a expensas de sus preocupaciones científicas y de su pasión por la música—, Rossi los estudia concienzudamente y les consagra varias publicaciones. En 1883, edita en Gavardo (cerca de las riberas del Lago de Garde) un periódico, *Dal campo alla stalla*, dedicado a difundir entre los campesinos la idea comunitaria y, al mismo tiempo, las nuevas técnicas agrícolas. Más tarde, en mayo de 1886, hizo publicar, en Brescia, el primer número de *Lo Sperimentale*, un periódico completamente dedicado a la propaganda en favor del experimento socialista

inmediato. Asimismo, escribió una historia de las comunidades utópicas, *Socialismo practico: note storiche*. Se ignoran las causas por las que Rossi no publicó este importante manuscrito de 296 páginas, el cual se conserva en el Instituto Internacional de Historia Social de Amsterdam.[8] Este texto, en un principio previsto —según parece— para servir de introducción a la enésima edición de su novela, pone de manifiesto un conocimiento enciclopédico de todas las tentativas, religiosas o socialistas, de vida comunitaria, desde los orígenes hasta los años 1880.[9] Su conocimiento de las doctrinas del socialismo utópico no es menos vasto. Rossi expone las ideas de Fourier y, particularmente, todo lo que en la *Théorie des quatre mouvements* concierne al "matrimonio progresivo" y a las "corporaciones amorosas". Sobre este tema, consagra un largo pasaje a la comunidad norteamericana de Oneida y a su práctica del matrimonio colectivo.[10]

De este modo, resulta paradójico que su concepción general del experimento comunitario presuma de ser decididamente antiutópica. Rossi la expresa de manera muy clara en un manifiesto para la creación de colonias experimentales que envía, hacia 1886, a las federaciones socialistas de Italia.[11] Para él, si la crítica de la sociedad capitalista se basa en hechos tangibles (miseria, explotación, guerras, etc.), los proyectos concebidos para construir una nueva sociedad son hipótesis abstractas que, en consecuencia, merecen una experimentación. Ésta permitirá, por fin, al socialismo moderno "desembarazarse de los harapos de la utopía".[12] Por otra parte, tales experimentos constituirán un poderoso medio de reclutamiento y formación de militantes.

A finales de 1886, Rossi decide pasar a la vía de los hechos. Desde *Lo Sperimentale* lanza un llamado a eventuales mecenas interesados en financiar el experimento, repitiendo así —a medio siglo de distancia— los métodos de los primeros fourieristas.[13] Un comanditario se presentó: fue Giuseppe Mori, ex combatiente de la causa mazziniana, filántropo y terrateniente en Stagno Lombardo, municipio ubicado a 15 kilómetros al sudeste de Cremona, sobre las riberas del Po. Su rica propiedad rural de Cittadella se convirtió en la "Colonia Cooperativa Agrícola de Cittadella", y Rossi fue elegido secretario de ella. Los aparceros de Giuseppe Mori se vieron brutalmente implicados en una aventura comunitaria. Contra toda previsión, el "laboratorio de química social" —éstos son los términos empleados por Rossi para designar a la cooperativa—[14] produjo de entrada, gracias a la organización colectiva del trabajo, excelentes resultados: la producción de la propiedad rural mejoró notablemente. En principio, todo transcurrió como en *Un comune socialista*. Los pocos anarquistas citadinos que acompañaban a Rossi fueron bien aceptados, hasta el día en que decidieron constituir, en el seno de la cooperativa, un "núcleo socialista". Según Jean-Christian Petitfils, este núcleo "tenía como objetivo eliminar las actitudes conservadoras, las prácticas individualistas, los prejuicios religiosos y sociales".[15] Estos neocampesinos de

costumbres extrañas fueron rechazados por los lugareños de Cittadella. En 1888, el primer experimento comunitario conducido por Rossi llegó a su fin. Aprendida la lección de este fracaso, Rossi ya preparaba, con la perseverancia de un investigador de laboratorio, un segundo experimento. En lo sucesivo, ya sólo reclutaría militantes convencidos y conscientes de las dificultades que les aguardaban.

La nueva comunidad llevaría el nombre de la dulce y bella heroína de *Un comune socialista:* Cecilia. A pesar de su afán de rigor científico, Giovanni Rossi no podía, e indudablemente tampoco deseaba, romper con el sueño y la ficción. También es probable que al bautizar así a su comunidad la ubicara en la continuidad de la historia revolucionaria de su país, puesto que La Cecilia es también el apellido de un ilustre carbonario y cuarentaiochista italiano.[16]

El emperador y los anarquistas

La historia de los orígenes de La Cecilia es compleja. Tras haber comparado diferentes versiones de los hechos,[17] nos hemos adherido, para lo esencial, a la última cronológicamente, que no es la de un investigador, sino el producto de la memoria viva de una familia brasileña: la familia Gattai. Sucede que Zelia Gattai, esposa del novelista brasileño Jorge Amado, es la nieta de uno de los pioneros fundadores de La Cecilia por parte de padre, el anarquista florentino Francesco Arnaldo Gattai. En el primer volumen de su autobiografía, intitulado *Zelia,* relata las tribulaciones de su familia y las circunstancias de su arribo a Brasil.[18] El principal fruto de la lectura de este libro es que allí se confirma que la intervención del emperador Pedro II en la creación de esta comunidad anarquista no es una "invención", como lo escribió Jean-Christian Petitfils.[19] Durante su largo reinado, el emperador manifestó una constante simpatía, tal vez interesada pero sincera, respecto a los utopistas. A los hechos que hemos tenido oportunidad de mencionar en este trabajo,[20] agreguemos la concesión de tierras en el Paraná otorgada por él, en 1880, a alemanes de Rusia, con la condición de que las explotaran en común.[21] Pedro II no era, al final de su vida, el personaje descrito por Felipe B., colaborador de Jean-Louis Comolli: un viejo chocho y cínico, dispuesto a acceder a las más extrañas exigencias para reafirmar su reputación de humanista.[22] Como era su costumbre, el emperador decidió ayudar a Rossi a realizar su experimento, pues estaba convencido de la utilidad que tendría para Brasil, desde luego, pero también para toda la humanidad. Veamos ahora cómo se desarrollaron los acontecimientos.

Como ya hemos dicho, Giovanni Rossi era músico, sin duda por haber nacido en el seno

de una familia de músicos: su tío, Lauro Rossi, era director del conservatorio de Milán y había conocido, en 1870, al gran compositor brasileño Carlos Gomes, la mayoría de cuyas óperas se estrenaron en La Scala.[23] En una fecha difícil de precisar, Lauro Rossi presentó a su sobrino —gran amante del arte lírico— al músico brasileño. Éste, que conocía los proyectos del anarquista melómano, animó a Rossi a dirigirse al emperador para pedir una concesión territorial. Así pues, con la recomendación de Carlos Gomes, Rossi hizo llegar una solicitud al emperador en el momento de su paso por la capital de Lombardía, en mayo de 1888. Según Zelia Gattai, no fue sino hasta su regreso a Brasil, donde el azar le permitió conocer la novela de Cardias, cuando Pedro II recordó la petición que había recibido en Milán y entonces concedió las tierras solicitadas.[24] En la versión presentada por Jean-Louis Comolli en su película, que se basa en investigaciones históricas, el emperador brasileño ya había leído la obra de Rossi cuando le concedió una audiencia durante su estadía en Milán. Ambas versiones destacan el papel de intermediario benévolo desempeñado por el conde de Mata-Maia, médico y edecán del emperador; y las dos concuerdan en el importante y controvertido punto de la donación imperial. Esta última coincidencia tiene más valor por cuanto, en el momento en que escriben, Zelia Gattai y Jean-Louis Comolli ignoran, cada quien por su parte, el trabajo del otro.

Para concluir con el relato de los orígenes, es necesario especificar que este curioso acercamiento pacífico entre el emperador y un grupo de anarquistas tuvo lugar en vísperas del derrocamiento de la monarquía en Brasil gracias al levantamiento militar del 15 de noviembre de 1889, dirigido por el mariscal Deodoro da Fonseca. El hecho de que uno de los últimos actos reales del “Poder moderador”[25] haya sido la concesión de tierras a ese grupo de anarquistas tiene gran importancia para los acontecimientos que siguieron. En efecto, cuando los primeros colonos se embarcaron en Génova, el 20 de febrero de 1890, a bordo del *Città di Roma,* el emperador acababa de abdicar y la república ya estaba instaurada. Confiando en la continuidad jurídica del Estado brasileño —es probable que Rossi hubiera obtenido algunas garantías—, los anarquistas partieron con entusiasmo a tomar posesión de la tierra que les había sido concedida en el Paraná.

El experimento en lo cotidiano

A fin de conocer el destino de estos anarquistas en Brasil, no existe ninguna razón para desconfiar de lo que dice el propio Giovanni Rossi. En *Cecilia, comunità anarchica sperimentale,*[26] Rossi describe la vida de los anarquistas, sin ocultar nada acerca de sus dificultades ni de las tensiones que su vida en común engendra. Sin embargo, como lo

veremos adelante, esa obra no está exenta de sospecha a pesar de que entre los testimonios que existen sobre la vida de las comunidades utópicas en América Latina es la más detallada y la más próxima a la realidad cotidiana.

Tras una travesía marítima plagada de padecimientos,[27] en abril de 1890 los pioneros descubrieron la tierra que iban a desbrozar y aprovechar. Era relativamente pequeña —medía 278 hectáreas—, pero se hallaba muy bien situada: a 900 metros de altitud y a unos 70 kilómetros al oeste de Curitiba, capital del Paraná, cerca del pueblo de Palmeira. La propiedad, de una sola pieza, estaba cubierta de bosques, con excepción de un vasto claro ubicado en el centro y que revelaba las huellas de una tentativa de colonización anterior. La tierra era fértil y el clima saludable.[28]

Dentro de ese "pequeño grupo de pioneros" —Rossi no ofrece otras precisiones acerca de su número— figuraban artesanos, obreros de industria y dos médicos, pero ningún campesino.[29] Sin embargo, contaba con un ingeniero agrónomo y veterinario: el propio Rossi. Así pues, bajo la dirección de este último, acometieron las tres tareas prioritarias: desbrozar la tierra, construir un recinto para los animales y albergues para los hombres. Entre abril y junio de 1891 se incorporaron al grupo familias de campesinos. En su mayoría, éstas provenían de las regiones de Parma y de Liorna, donde Rossi las había reclutado durante una gira de propaganda hecha en el invierno de 1890-1891.[30] En efecto, tras haber supervisado la instalación y los trabajos preliminares, Rossi había salido a dictar conferencias a Italia, de donde regresó en junio de 1891. Los nuevos reclutas también eran anarquistas convencidos. Sin embargo, más tarde, algunas familias campesinas italianas, encontradas por casualidad, pidieron su inclusión en la comunidad. Habían emigrado individualmente a Brasil, sin otra motivación que la de escapar de la miseria. En resumidas cuentas, la colonia, cuyo número de miembros varió constantemente, contó con un máximo de 150 personas, lo cual era demasiado para una propiedad rural de ese tamaño, por muy fértil y bien cultivada que fuese. En 1893, los colonos habían edificado "unas veinte casuchas de madera" que constituyeron una "aldea" bautizada con el nombre de *Anarchia*.[31] Según el propio Rossi, el trabajo en la colonia era rudo; el alimento, insuficiente; la vida intelectual, pobre,[32] y las querellas, frecuentes.

Sobre esto último, el utopista italiano proporciona datos interesantes. Según él, la mayoría de las disensiones fueron causadas por las mujeres —a quienes Rossi consideraba, "de hecho, fuertemente conservadoras y de un desarrollo intelectual atrasado"—[33] y por las familias campesinas, que describe como profundamente individualistas. Sin embargo, aclara que "jamás llegó a suceder algo grave", "la lucha fue intensa, mas no feroz".[34] Realmente, lo que salvó a la comunidad —al menos durante cierto tiempo— fue el principio de "amorfia", es decir la total ausencia de normas y reglas. El amorfismo fue adoptado definitivamente tras

un ensayo de gobierno más formal de la colonia, basado en la reunión frecuente de asambleas generales, siempre turbulentas, durante las cuales —a juicio de Rossi— "se parlamentarizaba hasta la cretinización".[35] El amorfismo permitía que los inconformes partieran y luego que algunos de ellos regresaran; a los perezosos les permitía holgazanear; y a los ladrones robar,[36] sin más trámites. El fundador de La Cecilia describe el amorfismo de la siguiente manera:

> Por una reacción natural al formalismo estéril y funesto del periodo pasado, el grupo quiso ser absolutamente desorganizado. Ninguna convención, ni verbal, ni escrita fue establecida. Ningún reglamento, ningún horario, ninguna carga social, ninguna delegación de poder, ninguna regla fija de vida o de trabajo. La voz del primero despertaba a los otros; las necesidades técnicas del trabajo, evidentes para todos, nos llamaban a poner manos a la obra, a veces separados, a veces unidos; era el apetito el que nos llamaba a comer, y el sueño a buscar reposo.[37]

Sin embargo, a pesar de este extraño modo de vida en común, las vides y el maíz, las papas y la mandioca pudieron cultivarse, y un pequeño taller de tonelería pudo funcionar y vender su producción al exterior. No obstante sus muy difíciles inicios, Rossi puede jactarse con todo derecho de cierto éxito económico logrado por la comunidad, éxito que subraya al publicar su balance contable positivo el 1º de enero de 1893.[38] Pero, ¿por qué fue tan efímero?, y ¿cómo fue posible, en semejantes condiciones netamente anárquicas de producción? Aquí entramos en el dominio de las omisiones de Rossi.

Si bien el fundador de La Cecilia no oculta nada, o a lo sumo oculta muy poco, sobre los problemas cotidianos y las disputas, tampoco dice nada acerca de los compromisos que le permitieron a la colonia sobrevivir durante algunos años y que luego ocasionaron su desaparición. La primera omisión de Rossi concierne a los orígenes de la comunidad: en *Cecilia, comunità anarchica sperimentale,* no hace ni la más mínima referencia a la concesión imperial, como tampoco a sus transacciones con Pedro II; y el hecho de haber omitido ese encuentro —cuya incongruencia le hizo perder apoyos en los círculos anarquistas italianos, donde ya era enérgicamente criticado— lo condujo a mentir, también por omisión, una segunda vez: ocultó la revocación de la concesión imperial por el régimen republicano, en octubre de 1892.[39] No se sabe si dicha revocación provino del gobierno federal o del flamante Estado del Paraná. Comoquiera, lo cierto es que los colonos se vieron obligados a pagar por su tierra a fin de conservarla. Puesto que los anarquistas no tenían ni un centavo, el gobierno del Paraná les concedió un crédito por un plazo de siete años. Sin embargo, era preciso comenzar a pagarlo de inmediato y, para hacerlo, se necesitaba dinero en efectivo. Entonces, la mayoría de los hombres de la comunidad se vieron obligados a buscar empleo como operarios en las obras públicas de la región. Rossi se conforma con señalar, brevemente, que un "equipo muy numeroso" trabajaba en "las carreteras coloniales" a fin de acudir a las necesidades de la comunidad.[40] De este modo, los hombres libres que habían

huido del Viejo Mundo y del salariado para construir su ideal, nuevamente tenían patrón. Por lo tanto, más valía mantenerse discreto al respecto. No obstante, es indiscutible que el ingreso de esos colonos en las obras públicas regionales tuvo un efecto benéfico para La Cecilia, pues disminuyó el número de bocas que alimentar tanto como las tensiones internas. Efectivamente, a juzgar por el balance contable de la comunidad, hecho el 1º de enero de 1893, los trabajadores que prestaban servicio en aquellas obras no sólo pagaban las deudas de la colectividad sino que, además, aportaban ingresos complementarios. De ahí su éxito económico, que, sin embargo, sólo fue transitorio, pues toda medalla tiene su reverso.

Los anarquistas que partieron a trabajar fuera de La Cecilia eran voluntarios, militantes que habían aceptado sacrificarse por la supervivencia del experimento. Se alejaron de la comunidad en el momento en que, contrariamente a las resoluciones que Rossi había tomado tras el fracaso de la tentativa de Cittadella, se incorporaban inmigrantes menos convencidos. Poco a poco, el espíritu comunitario se desvaneció y la colonia se disgregó. Con ayuda del amorfismo, las familias primero y los solteros después, partieron a compartir el destino individual de la mayoría de los inmigrantes en Brasil. Es fácil advertir hasta qué punto Rossi se sintió secretamente desilusionado cuando escribe su libro, muy probablemente durante el verano de 1893.[41] La comunidad tiene por entonces tres años de existencia, y Rossi no considera forzosamente necesario continuar con el experimento. Incluso vislumbra el cercano final de La Cecilia.[42] En forma casi torpe, intenta disimular su desaliento mediante afirmaciones gratuitas: según él, ya no era útil proseguir con el experimento, porque éste ya había demostrado que la vida en anarquía era factible —a pesar de las dificultades de todo género enfrentadas por el pequeño islote socialista— para edificar el porvenir "en un medio excepcionalmente desfavorable".[43] El otro consuelo de Rossi era que las diversas deserciones producidas en la comunidad no fueron por causa de "una aversión hacia los principios económicos y políticos fundamentales sobre los que ella se apoya", y agrega: "la tendencia a la propiedad privada de la tierra hizo que tan sólo unos pocos campesinos se separaran de la comunidad".[44]

Sin embargo, para explicar de antemano el fracaso que presiente y no se atreve a reconocer francamente, Rossi estima que las presiones económicas y políticas del mundo exterior fueron menos determinantes que la herencia de este último en el seno mismo de la comunidad: principalmente la mezquindad y la vanidad burguesas, cuyo origen radica en "la vida de familia, que es la fecunda madre de los egoísmos y las rivalidades".[45] En efecto, para Rossi habría sido necesario que el amorfismo también hubiese involucrado las relaciones sentimentales y sexuales, a fin de que la lección dada por La Cecilia resultara plenamente concluyente. Aquí entramos en el dominio de los fantasmas de Giovanni Rossi.

En la edición de Liorna de 1893, al informe sobre el experimento que acabamos de comentar sigue un segundo opúsculo: *Un episodio d'amore nella colonia Cecilia*.[46] Éste no tiene el carácter de balance ni de testimonio que sí tiene el texto que lo precede, a pesar de sus omisiones. Rossi vuelve a emplear el pseudónimo de Cardias, que ya había utilizado en 1878 en su novela *Un comune socialista*. En *Un episodio d'amore,* Rossi aborda una dimensión ficticia; sin embargo, además de la expresión de los fantasmas eróticos del autor, esta obra contiene propuestas subversivas y feministas en favor de un nuevo comercio amoroso. Las ideas expresadas por Rossi van mucho más allá de la apología del amor libre y se ubican en la línea de las de Fourier, autor que conoce perfectamente pero a quien jamás menciona.[47]

Rossi imagina que poco después de su regreso de Italia, en junio de 1892, a la comunidad se le une por una pareja de militantes anarquistas, Eleda y Annibale, que él mismo había reclutado durante su gira de propaganda hecha en el invierno anterior. La juventud y belleza de Eleda iluminan la tristeza y la monotonía de los días que transcurren en La Cecilia. La tristeza de la vida comunitaria es, por lo demás, un *leitmotiv* que debe de corresponder a la realidad. Ahora bien, entre Eleda y Cardias-Rossi nace un amor; pero ella, que ama a Annibale, no puede ceder a las instancias de Cardias sin prevenir a su compañero. Tras algunas situaciones dramáticas, debidas a la herencia psicológica de un mundo caduco, el trío termina entendiéndose y, más aún, su extraña relación es aceptada por la comunidad en general y por las mujeres en particular.[48] *Un episodio d'amore* termina de la siguiente manera:

> Soy feliz al poder agregar que la iniciativa de beso amorfista relatada en este libro, es ahora seguida por otra valerosa mujer. Este segundo hecho es aún más significativo que el primero, en la medida en que la heroína surgió, hace justo dos años, de las clases campesinas incultas de Italia; ella estaba amarrada por dieciocho años de vida matrimonial, y por cinco hijos. Y, no obstante, también sintió rugir un nuevo afecto junto al antiguo; y, noblemente, hizo que el padre de sus hijos se enterara de él […] He aquí un nuevo paso decisivo que la colonia Cecilia ha dado, por encima de los prejuicios, hacia su dichoso porvenir.[49]

Al contrario de la obra que la precede, *Un episodio d'amore* no fue sometida a la aprobación de los colonos de La Cecilia,[50] lo cual induce a pensar que la vida amorosa en La Cecilia debió de ser diferente de lo que relata esta obra. Hay otro indicio que confirma el lugar que ocupó lo imaginario en dicho texto: Eleda es el palíndromo perfecto de Adele, nombre de pila de quien iba a convertirse en la esposa de Rossi, una militante anarquista que residía en La Cecilia.[51] Esta "heroica iniciativa de amor libre", destinada a demostrar que la familia burguesa había caducado, a lo sumo debió reducirse a la banal historia de una mujer que abandona a un compañero por otro.[52] Por otra parte, puesto que este texto, fechado en

abril de 1893,[53] es anterior sólo algunos meses al que lo precede, es obvio que en esa época Rossi ya no albergaba más ilusiones, acerca del porvenir de la comunidad, que las que tenía en el momento de redactar, durante el verano, *Cecilia, comunità anarchica sperimentale* (a menos, desde luego, que haya ocurrido entre tanto algún suceso grave ignorado por nosotros, que haya destruido definitivamente sus esperanzas). Así pues, es posible interpretar *Un episodio d'amore nella colonia Cecilia* como la compensación fantasmagórica de un fracaso que ya se veía venir, a semejanza de *A Dream of an Ideal City*, de Albert K. Owen, con todo y la alusión final de la marcha de la colonia hacia un "dichoso porvenir".

Dejamos a otros la tarea de glosar sobre los fantasmas que, con toda inconsciencia, Rossi expresa en ese texto: homosexualidad, voyeurismo, tríos sexuales, pluralismo.[54] Nosotros sólo acotaremos que el teórico del amor libre no es más "liberado" que cualquier hombre de su tiempo o del nuestro. Así, entre las terribles filípicas que lanza contra la familia burguesa, figura la siguiente:

> Pero la pareja humana encerrada en familia tiende a aislarse en la caverna, en la choza, en la cabaña, en el inmueble, o donde pueda. Y el altar doméstico, el santuario inviolable de la familia, el gineceo secreto se convierte en el subterráneo de la Santa Inquisición, en el calabozo secreto de la Bastilla. Las peores fealdades humanas están ahí dentro, ocultas e impunes. Es en el santuario de la familia donde el marido obliga a su mujer a cometer suciedades de ramera; es en esa santa e intocable arca donde se consuma el incesto, la forma más repugnante del amor; donde se practica la sodomía, la más abyecta de las infamias humanas; donde la gente se embrutece en la masturbación, vicio de la virtud.[55]

Estos anatemas tan pudibundos como violentos, lanzados contra el incesto, la sodomía, la masturbación y otras "suciedades de ramera", revelan indudablemente algunas preocupaciones profundas de Rossi, que implican por lo menos una necesaria sublimación en la teoría.

Para Giovanni Rossi, el amor libre no es el amor fuera de los vínculos matrimoniales, sino "la multiplicidad contemporánea de los afectos", pues "amar a varias personas al mismo tiempo es una necesidad del temperamento humano".[56] Para disipar cualquier confusión, prefiere emplear las expresiones "abrazo anarquista" o "beso amorfista". Al final, cuando la familia sea destruida y la revolución sexual y afectiva quede consumada, "todas las mujeres serán consideradas como posibles amantes y todos los niños como posibles hijos".[57] El propio amor maternal se disolverá en una especie de eros universal y amórfico que liberará a la mujer de sus tareas educativas y le permitirá realizar otras más exaltantes.[58] Precisamente para demostrar que este objetivo puede ser alcanzado, Cardias, Eleda y Annibale llevan a cabo su experimento. Lo llevan a cabo, como todo lo que hace Rossi, con un afán de rigor científico. Los tres amantes responden a un cuestionario psicológico preciso, concebido por uno de ellos: Cardias.[59] Se consagran a un trabajo de laboratorio que pretende demostrar que no sólo es posible destruir la familia y remplazarla por un modo de vida colectivo

infinitamente más noble, sino que además es necesario hacerlo para cambiar el mundo.

En efecto, la familia es el principal sostén del régimen capitalista: la mujer y los hijos son explotados y tiranizados, al igual que los obreros en las fábricas. Para construir un socialismo auténtico es preciso abatir la familia simultáneamente con la propiedad privada. Más aún, el egoísmo familiar destruye la vida comunitaria, tanto en su forma experimental de hoy como en su forma socializada de mañana. Para apoyar su argumentación, Rossi recurre al ejemplo de la comunidad de Oneida en los Estados Unidos, cuya longevidad se debe, según él, a la práctica del *complex marriage,* y muestra, una vez más, su interés por este experimento.[60] Sin embargo, puesto que el ideal no puede ser alcanzado de un día para el otro, a pesar de los intentos en curso, Rossi alerta a sus lectores sobre lo que le parece una peligrosa ilusión, por no decir un timo: no hay que creer tan fácilmente que la emancipación económica del proletariado emancipará a la mujer y, por consiguiente, aplazar esta emancipación para después. Los hombres deben, a partir de ahora, operar una revolución en su comportamiento y renunciar, mediante la práctica del amorfismo amoroso, a la explotación y a la posesión privada de una mujer. Si no lo hacen, las mujeres deben prepararse a librar, sin perder tiempo, la batalla por su propia liberación. Sobre este punto, Giovanni Rossi se revela como precursor del feminismo de la segunda mitad del siglo XX, y su pensamiento se vuelve verdaderamente subversivo. Sin embargo, y no es mínima la paradoja, él sigue expresando al mismo tiempo sus fantasmas de varón pudibundo y frustrado.

Balance

En diciembre de 1893 la colonia recibió un golpe de gracia que aceleró su proceso de descomposición. Tras la proclamación de la república, el Paraná se vio involucrado en una guerra civil larvada entre partidarios del gobierno federal y secesionistas. Acusada de dar refugio a un separatista, la colonia fue saqueada por las tropas del gobierno. Pocos tuvieron el valor de quedarse y reconstruir. La colonia fue abandonada definitivamente en marzo de 1894.[61] Rossi no regresó entonces a Italia, sino a sus estudios. La suya no fue una renuncia, sino un cambio en su forma de luchar por el progreso de la humanidad. Se convirtió en un personaje oficial respetado por su erudición en todo el sur de Brasil. Fue redactor jefe de la *Revista Agrícola Paranaense;* profesor en la Escuela Superior de Agricultura de Tacuari, desde 1894 hasta 1897; director de la estación agrícola de Rio dos Cedros, entre 1897 y 1904, y de la de Coqueiros, desde 1905 hasta su partida definitiva de Brasil, que ocurrió en enero de 1907.[62] De regreso en Italia, continuó con su enseñanza y en 1909 asumió la dirección de un vivero cooperativo, el *Vivaio cooperativo di Liguria*. También publicó

diversos folletos científicos.[63] El régimen fascista lo obligó a jubilarse, pero no se opuso a su nombramiento en 1925 como vicecónsul honorario de Brasil en Pisa.[64] En esta ciudad, donde nació, Giovanni Rossi falleció en 1942, es decir, muy tarde para el más consecuente de los discípulos de Fourier.

Con Rossi, la historia de las utopías sociales en el siglo XIX parece volver a su punto de partida, a los nuevos mundos industriales y amorosos del teórico nativo de Besanzón. En los años 1890, el experimento de La Cecilia tiene un aspecto anacrónico indiscutible. Sin duda por esa causa fue tan mal recibido en Italia, donde fue contemporáneo de un movimiento obrero ya desarrollado y en plena efervescencia, marcado por el congreso de Génova de agosto de 1892 que ve a los socialistas separarse definitivamente de los anarquistas. Ninguno de ambos bandos escatimó críticas para Rossi, pero las de los anarquistas fueron las más duras. En su edición del 18 de marzo de 1891, el periódico *La Revendicazione* publicó un artículo de Errico Malatesta en el cual no sólo subraya el carácter retrógrado de los proyectos de Rossi, sino que también lo acusa de deserción:

> Que Rossi vaya, pues, a Brasil —escribe Malatesta— a repetir tardíamente (cuando el problema social reclama soluciones urgentes y generales) los experimentos de diletantes, con que los precursores del socialismo colmaron la primera mitad de este siglo. Los revolucionarios, ellos sí, permanecen en sus puestos de combate.[65]

En cambio, en los medios anarquistas franceses, la tentativa de Rossi ganó algún prestigio. Según la historia del movimiento anarquista francés de Jean Maitron, *La Révolte,* la *Revue libertaire* y *Les Temps nouveaux* le consagraron artículos. A través de la lectura de esta obra, da la impresión de que su notoriedad fue superior a la de diversos “medios libres” franceses, contemporáneos suyos.[66] Por su parte, el mundo hispánico tampoco ignoró la obra y el experimento de Rossi. Por lo menos, el Río de la Plata. Al respecto hay dos testimonios: por una parte, la visita a La Cecilia de un personaje que era portador de toda la herencia “saintsimoniana” del Río de la Plata, el futuro presidente de Uruguay, José Batlle y Ordóñez;[67] y, por la otra, la traducción de *Un episodio d’amore nella colonia Cecilia* en Buenos Aires, en 1896, por el anarquista catalán exiliado José Prat.[68] Aparte del mundo latino e hispanoamericano, Rossi disfrutó de una cierta notoriedad en los países de lengua alemana gracias a la obra propagandista de su traductor y amigo Alfred Sanftleben, de Zurich. A partir de 1894, Sanftleben hizo publicar textos de Rossi en diferentes órganos de prensa de lengua alemana.[69] En 1897 publicó en Zurich una traducción completa de *Cecilia, comunità anarchica sperimentale,* con comentarios contradictorios de diversas personalidades anarquistas o anarquizantes de la época.[70]

Así, a finales del siglo XIX, La Cecilia era un experimento de renombre, bueno o malo, que rebasaba el marco de los medios libertarios. Es representativo de un anarquismo mediterráneo rico, multiforme y nebuloso; arcaico, por su filiación utopista, y a la vez

moderno o futurista, por los problemas que quiso plantear su fundador. Constituye una perfecta imagen de ese movimiento —tal vez sería mejor escribir "de ese ambiente"— que recoge y adapta a la sociedad industrial la herencia cuarentaiochista, —a la cual se vincula por intermedio de Proudhon— y que simultáneamente anuncia el izquierdismo sesentaiochista, al mostrar una asombrosa presciencia de las grandes preocupaciones de finales del siglo XX: pedagógicas, psicológicas, familiares, sexuales y hasta preocupaciones que hoy denominaríamos "ecológicas". La Cecilia pertenece también al anarquismo, porque la tentativa comunitaria es una forma pacífica de propaganda "por el hecho". La gestión experimental de Rossi responde bien al pragmatismo general de las doctrinas libertarias que en los países latinos mantiene estrechos vínculos con un positivismo ambiental y simplificado, el cual considera que las ciencias sociales son ciencias exactas.

La Cecilia tuvo por escenario Brasil, donde las elites, monárquicas o republicanas, estuvieron particularmente influenciadas, desde los años 1870, por el positivismo comtiano. Así pues, el emperador Pedro II pudo ver en la utopía de Rossi —como antes en la de los fourieristas franceses, a quienes su gobierno había favorecido— un fermento de progreso; y tanto más porque quien lo encarnaba era un científico —cualidad que, a sus ojos, debió de eclipsar totalmente la de revolucionario anarquista—. Más que para cualquier otro intento comunitario, la americanidad de La Cecilia reside en que la *inteligentsia* criolla, encarnada en el soberano, proyectó sobre ella su creencia congénita en la misión progresista del Nuevo Mundo; sin contar, desde luego, los beneficios anexos e inmediatos que deseaba obtener de este género de experimentos: inmigración y emblanquecimiento. Recíprocamente —y sobre este punto la tentativa no difiere en absoluto de las anteriores—, los pioneros de La Cecilia vieron en América la tierra de las realizaciones, con tanta más esperanza por cuanto los intentos llevados a cabo en el Viejo Mundo habían resultado decepcionantes. Sin embargo, por muy clásico que haya sido, el de La Cecilia es, de todos los experimentos comunitarios latinoamericanos del siglo pasado, el que conserva mayor actualidad. Bien merecía ser tratado a través de una película cinematográfica.

[Notas]

---

[1] En la prensa anarquista francesa se habla del "milieu libre" de La Cecilia. Sin embargo, no hemos hallado equivalente de esta expresión en español, en portugués ni en italiano.

[2] Edgar Rodrigues, *Socialismo e sindicalismo no Brasil,* Laemmert, Río de Janeiro, 1969, pp. 39-48; Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France,* Maspero, París, 1975, pp. 382-383; Pier Carlo Masini, *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta,* Rizzoli, Milán, 1974, pp. 247-250.

[3] Jean-Louis Comolli, *La Cecilia: une communauté anarchiste au Brésil en 1890 (dossier d'un film),* Ed. Daniel et Cie., París, 1976.

[4] Sobre la vida de Rossi antes de su partida hacia Brasil, véase sobre todo Luisa Betri, *Cecilia e Cittadella, due esperimenti di colonia agricole socialista,* Ed. del Gallo, Milán, 1971, capítulo I y ss. sobre el experimento de Cittadella; véase también Pier Carlo Masini, *op. cit.,* pp. 248-249, así como la noticia biográfica proporcionada por su hermano Sestilio a Alfred Sanftleben, traductor de Rossi al alemán, que figura en *Utopia und Experiment,* p. VIII (sobre esta obra véase, más adelante, n. 70 de este mismo capítulo).

[5] Hemos utilizado una edición posterior de este texto: en 1891, Rossi publicó un libro, *Un comune socialista* (a secas), Tip. et Lit. Favillini, Liorna, que contiene, entre otros, el texto de esta pequeña novela (83 páginas en este volumen).

[6] Liorna, 1881; Brescia, 1884; Liorna, 1891.

[7] Paradójicamente, el propio Andrea Costa se sintió fuertemente atraído por la utopía literaria y experimental. En 1882 había publicado, en su ciudad natal de Imola, una novela titulada *Un sogno,* en la cual imaginaba la vida cotidiana en esa pequeña ciudad, bajo un régimen socialista. También escribió un prefacio a la novela de Rossi, que figura en la edición de Brescia de 1884. No hemos podido consultarla.

[8] Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, expediente Giovanni Rossi (sin signatura). El manuscrito no lleva fecha.

[9] El manuscrito contiene, pp. 274-294, extensos comentarios sobre A. K. Owen y su experimento de Topolobampo, los cuales nos permitieron verificar la calidad de la información de que dispone Rossi. Éste traduce íntegramente, pp. 274-282, el texto de Owen *Our principles*, que cada colono debía aprobar y firmar antes de embarcarse rumbo a Sinaloa. En términos generales, esta aventura es considerada por Rossi con cierto recelo.

[10] Véanse particularmente, en la carpeta núm. 5, los recortes de prensa extensamente comentados sobre esta comunidad. Acerca de Oneida y Rossi, véase más adelante la nota 60 de este capítulo.

[11] Publicado por Pier Carlo Masini, *op. cit.,* pp. 337-341.

[12] *Ibid.,* p. 339.

[13] Véanse, más arriba, pp. 138-139. Jean-Louis Comolli, *op. cit.,* p. 27, publica un extracto de este llamado.

[14] Pier Carlo Masini, *op. cit.,* p. 248.

[15] Jean-Christian Petitfils, *op. cit., (La Vie quotidienne des communautés…),* pp. 60-61.

[16] Giovanni La Cecilia (1801-1880), compañero de Mazzini, es el autor de diversas obras acerca del *Risorgimento.* El titubeo de Rossi y de sus contemporáneos italianos acerca del nombre de la comunidad, "Cecilia" o "*La* Cecilia", es sintomático de la doble referencia implicada en él.

[17] Afonso Schmidt, *Colônia Cecília, uma aventura anarquista na América,* Ed. Anchieta, São Paulo, 1942; Newton Stadler de Sousa, *O Anarquismo da colônia Cecília,* Ed. Civilização brasileira, Río de Janeiro, 1970; Luisa Betri, *op. cit. (Cecilia e Cittadella…).*

[18] Zelia Gattai, *Zelia,* trad. del portugués por Mario Carelli y Dominique Nunès, Stock, París, 1982. Sobre La Cecilia, véanse pp. 153-163 de este libro.

[19] *Op. cit.,* p. 76.

[20] Véanse, más arriba, los capítulos sobre la Revolución brasileña y sobre los falansterios de Santa Catarina. Recordemos que el emperador otorgó amnistía a los *praieros*, y que su gobierno recibió y ayudó a los falansterianos franceses dirigidos por el doctor Mure y Michel Derrion.

[21] Newton Stadler de Sousa, *op. cit.,* pp. 6-14. Este experimento comunitario, sin apoyo ideológico ni religioso, fue un fracaso en todos los aspectos. Los alemanes regresaron a Rusia o partieron hacia Argentina. Sobre su destino en Argentina, véase el libro de Romain Gaignard, *La pampa argentina: ocupación, poblamiento, explotación, de la Conquista a la crisis mundial (1550-1930),* Ed. Solar, Buenos Aires, 1989, pp. 407 y ss. ("La odisea de los alemanes del Volga").

[22] Jean-Louis Comolli, *op. cit.,* pp. 95.

[23] *Ibid.,* p. 23. Carlos Gomes (1839-1896) fue enviado a Italia como becario del gobierno brasileño, convirtiéndose entonces en alumno de Lauro Rossi. Más tarde volvió a encontrarse con su maestro cuando puso en escena, con éxito, sus dos óperas más célebres: *O Guarany,* basada en la novela de José de Alencar, y *O Escravo,* una ópera comprometida que apoyaba la política abolicionista del emperador.

[24] Esta versión de Zelia Gattai se encuentra parcialmente confirmada por Newton Stadler de Sousa, *op. cit.,* pp. 20-21. Según el historiador brasileño, el emperador no pudo recibir —como estaba convenido— a Rossi en Milán, pues tuvo que abandonar precipitadamente la ciudad por motivos de salud. Respondió en forma positiva a la petición de Rossi en agosto de 1888, tras su regreso a Río de Janeiro.

[25] La expresión designa al emperador, que detenta constitucionalmente el poder.

[26] Publicado en Liorna, en 1893, por el Stabilimento tipografico Belforte. En su libro, ya citado, Luisa Betri ofrece una reproducción facsímil de esta edición original. Por nuestra

parte, utilizaremos la traducción francesa de Marianne di Vettimo, incluida en el libro de Jean-Louis Comolli, que acompaña este texto con comentarios atinados pero despiadados. Sin embargo, en esta traducción falta "la advertencia a los burgueses" que sirve de introducción a los dos textos de Rossi contenidos en el libro de 1893 (más adelante se hablará del segundo de ellos, *Un episodio d'amore nella colonia Cecilia).* Por otra parte, Edgar Rodrigues ha proporcionado, en portugués, extensos fragmentos de *Cecilia, comunità anarchica sperimentale,* y de *Un episodio d'amore nella colonia Cecilia,* en su obra ya citada, *Socialismo e sindicalismo no Brasil,* pp. 38-48.

[27] Véanse Zelia Gattai, *op. cit.,* pp. 158-159, y Giovanni Rossi, *op. cit. (Un comune socialista,* a secas), pp. 84 y ss.

[28] Véase la descripción detallada y científica de la topografía, el clima, la fauna y la flora del lugar que G. Rossi presenta en *Un comune socialista* (a secas), pp. 94-130.

[29] Véase Rossi, en Jean-Louis Comolli, *op. cit.,* p. 31. Por su parte, Newton Stadler de Sousa indica en su libro ya citado, pp. 25-26, el nombre de 40 personas, de las cuales algunas son presentadas como jefes de familia y otras como solteras. El nombre de los Gattai no figura en esta lista, sin duda incompleta. En total, el primer convoy debió de contar con un poco más de 100 inmigrantes.

[30] Jean-Christian Petitfils, *op. cit. (La Vie quotidienne des communautés...),* pp. 143-144.

[31] Rossi, en Jean Louis Comolli, *op. cit.,* p. 47. Véase también N. Stadler de Sousa, *op. cit.,* p. 81.

[32] Según Pier Carlo Masini, *op. cit.,* p. 249, *Critica Sociale,* una de las pocas revistas italianas en apoyar el experimento, lanzó una suscripción con el fin de ofrecer libros a los colonos de La Cecilia. Esta publicación periódica era dirigida por el anarquista milanés Filippo Turati, quien ya había apoyado el experimento de Cittadella.

[33] Rossi, en Jean-Louis Comolli, *op. cit.,* p. 58.

[34] *Ibid.,* p. 50. Sin embargo, dos frases más adelante Rossi especifica que algunas familias se retiraron de la comunidad "armas en mano".

[35] *Ibid.,* p. 37.

[36] Según Newton Stadler de Sousa, *op. cit.,* pp. 42 y 117-119, el tesorero de la comunidad partió con la caja. Aunque conocían su pasado de ladrón, los anarquistas le habían confiado la tesorería para ayudarlo a convertirse en un hombre honrado. Ese exceso de idealismo les costó muy caro. El ladrón se llamaba José Gariga. En la versión de los hechos —muy similar a ésta— ofrecida por Jean-Christian Petitfils, *op. cit.,* pp. 261-262, el individuo es catalán y se llama Puig Mayol. Véase también, al respecto, la extensa nota de J. L. Comolli, *op. cit.,* pp. 50-52.

[37] Rossi, en Jean-Louis Comolli, *op. cit.,* p. 39.

[38] *Ibid.*, pp. 40-42.

[39] Acerca de esta revocación, véanse Zelia Gattai, *op. cit.*, p. 162, y N. Stadler de Sousa, *op. cit.*, pp. 56-59.

[40] Rossi, en Jean-Louis Comolli, *op. cit.*, p. 40.

[41] *Cecilia, comunità anarchica sperimentale* fue publicado en diciembre de 1893.

[42] Rossi, en Jean-Louis Comolli, *op. cit.*, pp. 60-62.

[43] *Ibid.*, p. 62

[44] *Ibid.*, p. 51.

[45] *Ibid.*, p. 50.

[46] Traducido *in extenso* por Marianne di Vettimo, este opúsculo también figura en la obra de Jean-Louis Comolli, ya citada. Nos remitiremos a esta traducción. Asimismo, al igual que en el caso de *Cecilia, comunità anarchica sperimentale,* una reproducción facsímil de la edición original liornesa de 1893 se hallará en Luisa Betri, *op. cit.*

[47] En el texto anterior, p. 51, Rossi menciona sin embargo a Fourier entre los utopistas de los que él quiere diferenciarse por una actitud científica rigurosa. Salvo esta única excepción, Rossi no habla de Fourier, fuera de su manuscrito *Socialismo, note storiche*.

[48] Rossi, en Jean-Louis Comolli, *op. cit.*, pp. 66-67. En *Un episodio d'amore*, Rossi ofrece una visión positiva de las mujeres de la comunidad, de su amplitud de mente, que se opone a la actitud conservadora denunciada en *Cecilia, comunità anarchica sperimentale* (p. 58).

[49] *Ibid.*, p. 90.

[50] *Cecilia, comunità anarchica sperimentale* concluye de la siguiente manera: "Advertencia: esta relación ha sido leída a los habitantes de La Cecilia, quienes la juzgaron conforme a la verdad de las cosas" (p. 62).

[51] Véase N. Stadler de Sousa, *op. cit.*, p. 140. Ni para Stadler de Sousa, quien interrogó a 11 descendientes de los colonos de La Cecilia, ni para Afonso Schmidt, quien conoció al amigo de Rossi, Emmembergo Pellizzetti, existe duda alguna: la mujer de Rossi se llamaba Adele; se conocieron en La Cecilia y tuvieron dos hijas. En una carta de Rossi a Alfred Sanftleben del 29 de noviembre de 1896, o sea posterior al experimento comunitario (carta que se conserva en el expediente Rossi en el Instituto Internacional de Historia Social de Amsterdam), figura la siguiente frase: "Fu cui Elèda per un mese, con le bambine". El contexto indica que Rossi se refiere a su mujer y a sus hijas. En esta carta, Rossi se esmera en escribir el acento tónico sobre *Elèda*, como para subrayar el carácter paroxítono de esta palabra y hacer de ella el inverso exacto, ortográfico y fonético de *Adele*, pero también para evitar alguna confusión con el nombre de pila *Elleda*, palabra proparoxítona. Adele y Elèda son, desde luego, la misma persona. Es pertinente

preguntarse si la pareja no terminó confundiendo ficción y realidad, Rossi con Cardias y Adele con Elèda; a menos que Elèda haya sido por mucho tiempo el apodo de la militante Adele, y que haya terminado por borrar el nombre de pila del estado civil.

[52] En beneficio de su filme, J. L. Comolli tomó en serio "la heroica iniciativa de amor libre". Sin embargo, modificó el desarrollo del relato y cambió el nombre de los personajes. Así, Eleda se llama Olimpia y Annibale, Luigi.

[53] Véase la frase final.

[54] Mencionemos solamente las constantes declaraciones de amor de Cardias a Annibale, así como la magnífica metáfora, botánica y continuada, de un juego de libertinaje, p. 76.

[55] Rossi, en Jean-Louis Comolli, *op. cit.,* p. 83.

[56] *Ibid.,* pp. 72 y 75.

[57] *Ibid.,* p. 86.

[58] *Ibid.,* pp. 84-85.

[59] *Ibid.,* pp. 67 y ss.

[60] Véase, más arriba, pp. 304-305. En Oneida, comunidad religiosa de los Estados Unidos, el matrimonio compuesto *(complex marriage)* no tenía nada que ver con la lujuria y menos aún con el libertinaje. Estaba regido por estrictas reglas de circulación de las mujeres por el lecho de los hombres y se acompañaba de prácticas malthusianas y eugénicas. Véase, al respecto, el testimonio de Pierrepont B. Noyes, hijo del fundador: *La Maison de mon père,* prefacio de Henri Desroche, Balland – F. Adel, París, 1978.

[61] N. Stadler de Sousa, *op. cit.,* pp. 130-132.

[62] *Ibid.,* pp. 139-161, y Afonso Schmidt, *op. cit.,* pp. 134-136. La correspondencia de Rossi con su amigo Emmembergo Pellizzetti, conservada en Brasil, es la principal fuente de información sobre el final de la vida de Rossi. A. Schmidt y N. Stadler de Sousa tuvieron acceso a ella. Tacuari (o Taquari) se encuentra en Rio Grande do Sul; Rio dos Cedros está cerca de Blumenau, en Santa Catarina, y Coqueiros se halla es este mismo estado.

[63] Particularmente, en 1908, *Agricultura primitiva negli stati meridionali del Brasile.*

[64] N. Stadler de Sousa, *op. cit.,* p. 182: una carta de Luisa Landreani a Emmembergo Pellizzetti, del 9 de septiembre de 1929, explica con palabras encubiertas que Rossi fue relevado de toda responsabilidad por el régimen fascista.

[65] Citado y traducido por Jean-Christian Petitfils, en *La Vie quotidienne des communautés...,* p. 216.

[66] Jean Maitron, *op. cit. (Le Mouvement anarchiste...),* pp. 382-383. El autor proporciona las referencias precisas de los artículos consagrados a La Cecilia en la prensa anarquista francesa.

[67] Edgar Rodrigues, *op. cit. (Socialismo e sindicalismo no Brasil),* p. 48, y Afonso Schmidt,

op. cit., p. 120. Sobre José Batlle y Ordóñez, véase, más arriba, p. 145.

[68] Carlos M. Rama, *op. cit. (Utopismo socialista…),* p. LXV.

[69] En las publicaciones periódicas *Socialist* de Berlín, *Zukunft* de Viena y *Freiheit* de Nueva York (según el propio A. Sanftleben, en el prólogo de su libro de 1897; véase nota siguiente).

[70] *Utopie und Experiment. Studien und Berichte von Dr. Giovanni Rossi ("Cardias") nebst Artikeln von: Sestilio Rossi, Filippo Turati, Ettore Guindani, Luigi Molinari, Leonida Bissolati; C. Timmermann, John Most, Peter Kropotkin, A. Cappellaro, François Coppée, Georges Montorgueil, Rouxel, Jean Grave, Errico Malatesta; gesamelt und übersetz von Alfred Sanftleben ("Slovak"),* Verlag A. Sanftleben, Zurich, 1897. Este libro está disponible, con el título de *Utopie und Experiment*, gracias a una edición facsímil de 1979, Karin Kramer Verlag, Berlín. Nuestro desconocimiento del alemán no nos ha permitido utilizar esta obra, con excepción de algunos pasajes que nos fueron amablemente traducidos por Christine Hamp, a quien volvemos a expresar nuestro agradecimiento. Subrayemos también que esta reedición berlinesa muestra el interés y la actualidad que puede tener la obra de Rossi para los movimientos de izquierda "alternativos" alemanes.

VI. Los Robinson Crusoe del ideal

Aunque Giovanni Rossi no ha apreciado esta acertada fórmula, empleada por la revista *Critica sociale* para caracterizar a los italianos que reconstruían el mundo en un claro situado en el corazón del bosque de la meseta del Paraná,[1] a nuestro parecer puede ser utilizada para el conjunto de los experimentos comunitarios. Todos los participantes de estos experimentos, incluso quienes no tenían el deseo de esquivar la compañía de los hombres, se encerraron en una especie de isla. Así, los accionistas cooperativos del Credit Foncier se vieron acorralados entre el mar, de donde provenía el abastecimiento, y una comarca interior desértica. La fórmula empleada por la publicación italiana tiene muchas implicaciones. La imagen de la isla, lugar simbólico o materialmente estanco, destinado a la fundación o a la refundación —ya se trate del territorio de la futura Roma, limitado por un surco; del paraíso entre sus ríos; de la montaña sagrada, o del valle maravilloso—,[2] parece estar dotada de una fuerza tan grande, que proporciona una coherencia profunda a todos estos experimentos y ayuda a reflexionar sobre la similitud que hay entre ellos.

Una aventura estereotipada

El primer elemento recurrente de la historia de los experimentos comunitarios es la nave. Para alcanzar la "isla" en el Nuevo Mundo, es preciso embarcarse, solemne y emocionante momento en el que el futuro colono se despoja de la piel del hombre que había sido hasta ese día y corta sus amarras con el Viejo Mundo en el mismo instante en que la nave suelta las suyas. La nave pone entonces proa hacia el oeste, hacia poniente. Los australianos que se hacen a la vela con rumbo al este y los norteamericanos que navegan en dirección al sur son excepciones, pues los experimentos comunitarios están vinculados al gran movimiento migratorio que en el siglo XIX conduce hacia América a numerosos europeos que buscan un mundo menos rudo y más justo.[3] Esta travesía marítima constituye una especie de prueba iniciática, frecuentemente temible, pero que comienza con cantos de esperanza que se entonan sobre el muelle donde se produce la partida (como los que Jean Gaumont descubrió o que Louise Bachelet transcribió).[4] Para los italianos que se embarcaron a bordo de una

nave de inmigrantes, la partida fue particularmente dolorosa; para los australianos, constituyó el presagio de sus posteriores disensiones, que comenzaron cuando las mujeres se negaron a ser recluidas en las bodegas de la embarcación.

La utopía es el remate extremo de la esperanza emigrante. No podemos sino adherirnos a lo que escribe Carlos M. Rama: "En definitiva, la instalación de las comunidades utópicas es un episodio en la gran marcha de la migración transatlántica de esos años".[5] Es necesario agregar, sin embargo, que la esperanza es tanto más intensa por cuanto viene a continuación de una tentativa fracasada en Europa, como Cittadella o Condé-sur Vesgre; o porque sucede a una emigración anterior y frustrada, como en el caso de algunos ingleses y norteamericanos que siguieron a William Lane o a Albert K. Owen. Para estos anglosajones, tal vez más aún que para los franceses o los italianos, la Tierra de Promisión americana es un paraíso, pues en la cultura puritana, impregnada de Biblia, de Milton y de Bunyan, la imagen del paraíso, de la caída y de la redención adquirió una eficacia incomparable. Hemos visto cuánto peso tuvo esta imagen en la tentativa de la Nueva Australia. Ésa es la razón por la cual el *Workingman's Paradise* de Lane no es otra cosa que la versión socialista del *Paradise Lost* y del *Paradise Regained* de Milton.

De manera más general, conviene subrayar hasta qué punto, a finales del siglo XIX, América sigue siendo la Tierra de Promisión, pues también lo fue para algunos judíos que, de 1898 a 1930, participaron en la empresa del barón Maurice de Hirsch. La Jewish Colonization Association (JCA), que fundó y dirigió hasta su muerte en 1896, adquirió en menos de 40 años 500 000 hectáreas en Argentina y miles más en Brasil, que luego arrendó a unos 20 000 colonos agrupados en cooperativas más o menos laxas.[6] El barón de Hirsch, continuador moderno de Menasseh ben Israel[7] y lector de Théodore Hertzka, siempre se negó a ayudar a Théodore Herzl, pues, para él, la solución al problema de los judíos de Europa central no era Palestina sino América.[8] La JCA por largo tiempo fue rival del sionismo. El barón de Hirsch, gran amigo del príncipe de Gales, no era ni socialista ni anarquista ni utopista pero su acción formó parte —como todas las colonias de poblamiento en el Río de la Plata— de la misma esperanza americana que animaba a los revolucionarios más audaces.

Sin embargo, para todos los militantes o los simples emigrantes, quienes no conocían forzosamente la Biblia, el *Pilgrim's Progress*[9] o la *Divine comédie*, lo importante es dejar la ciudad llena de humo o el *ghetto* insalubre, por las exuberantes praderas del Nuevo Mundo, o bien una tierra ingrata por la incomparable fertilidad de los suelos tropicales. Que un sospechoso pastor protestante, el reverendo Ash, machaque esta cantinela, vaya y pase; pero cuando uno de los mejores agrónomos de su época, Rossi, la repite por cuenta propia,[10] puede evaluarse la fuerza de las ilusiones y hasta qué punto la repulsa de la jungla capitalista

del Viejo Mundo conduce directamente a soñar con la del Nuevo. El muy útil comentarista anónimo de las desventuras de la Nueva Australia, quien se expresa en las columnas de *The Review of the River Plate,* escribe lo siguiente, que vale para todos los experimentos comunitarios: "La verdadera razón de ser de Nueva Australia es protestar contra los daños engendrados por el reinado del capitalismo y contra los criminales atropellos de la competición industrial".[11]

Frente al capitalismo, la Tierra de Promisión sólo puede ser rural, y alcanzarla representa un regreso hacia la pureza, tanto moral como atmosférica. El ejemplo de la utopía capitalista de Albert K. Owen no constituye una excepción a la regla: el desarrollo que anhela para su ciudad ideal es moral e industrialmente limpio, y el único acierto factible de ser acreditado a su cuenta es el de una granja colectivista idílica, La Logia.

A la esperanza de la partida suceden las desilusiones de la realidad. No obstante, los pioneros del primer convoy, sin excepción, se aferran con valerosa energía a su proyecto pues, en términos generales, se trataba de militantes de elite. Éste no fue el caso de quienes se unieron después. Indudablemente, para agregarse a una obra ya comenzada y para trabajar una tierra ya desbrozada, la valentía y la convicción eran menos necesarias. La diferencia de calidad militante entre los que abrieron la brecha y quienes siguieron sus huellas fue una fuente de querellas y cismas en el caso de los franceses, italianos, norteamericanos y australianos. Desde luego, el experimento de Rhodakanaty constituye una excepción a este respecto. No es que no haya habido disensiones entre sus miembros, sobre todo entre el maestro y los discípulos, sino que no tuvieron la misma trascendencia, pues en México el falansterio se transformó en escuela. Situado en el corazón de una aldea, estaba abierto al mundo y no representaba un confinamiento lingüístico ni cultural. Una escuela también fue lo que permitió a los *gringos* del Credit Foncier ser bien recibidos en Sinaloa, cuando su empresa suscitaba la hostilidad en la capital. A la luz de nuestros ejemplos, parece posible enunciar una regla: cuanto mayor es el aislamiento, más graves son las querellas intestinas. Sin duda alguna, los australianos en Paraguay estaban mucho más aislados, mucho más extraños, que los italianos o los franceses en Brasil, o incluso que los norteamericanos en el norte de México. Más aún, sabemos que en la Nueva Australia los colonos se quejaban de la política "de exclusivismo y de aislamiento" respecto al área circundante impuesta por su jefe. No es sorprendente que su empresa haya sido afectada por las divisiones más numerosas y más violentas.

La comunidad, más o menos encerrada en sí misma, estaba dominada por la figura del jefe y fundador, cuyo poder e influencia dependían tanto de los estatutos en vigor como de su carisma personal. Eran hombres aparte que, por sus orígenes burgueses y sus capacidades profesionales —periodistas, médicos, agrónomos, ingenieros o negociantes—, se

diferenciaban claramente en su entorno, el cual estaba conformado por campesinos, obreros, artesanos y maestros, sin que se puedan distinguir categorías dominantes en este abigarrado conjunto. Con la excepción de Rhodakanaty —quien era filósofo y descendía de una familia de príncipes—, entre los dirigentes no figuraban ni aristócratas ni intelectuales puros. Así pues, los líderes disponían, en principio, de varios atributos: la educación, que les permitía representar a la comunidad en el exterior, ante jefes de Estado y gobiernos; el dinero, que los convertía parcialmente en propietarios de la misma —el doctor Mure, Lane y Owen poseían más acciones que los demás miembros de sus comunidades—; y, por último, el conocimiento, la experiencia y el sentido de la realidad, que los autorizaban a dirigirla. Por consecuencia, poseían cuando menos dos privilegios: el de poder regresar a su país en caso necesario y el de ausentarse a menudo de la comunidad. En efecto, debido a sus responsabilidades propagandistas y financieras, los fundadores tenían que abandonar con frecuencia su grupo. Owen viajó mucho, Rossi regresó a Italia por un tiempo, y no parece que el doctor Mure haya permanecido mucho tiempo en su falansterio: sus actividades científicas lo llamaban a la capital. Teniendo en cuenta el rigor de las condiciones de vida en las comunidades, la posibilidad de alejarse de ellas, aunque sólo fuera por algunos meses, era un verdadero lujo.

Tarde o temprano, el poder de estos líderes fue impugnado, lo cual engendró nuevas disputas y escisiones, o bien agravó las que ya existían. Hasta donde sabemos, más allá de los cinco ejemplos a los que nos hemos referido, este hecho es general. Lógicamente, las querellas repercutieron en el seno de las asociaciones que, en los países de origen, sostenían dichos experimentos. Cualquiera que hubiese sido el pretexto inmediato de la rebelión contra el jefe, éste fue señalado como responsable, con o sin razón, de todas las dificultades que surgieran. Ni siquiera la práctica del amorfismo salvó a Rossi de desempeñar ese papel de chivo expiatorio. Sin embargo, todos ellos —incluyendo a Lane, quien cometió notorios abusos de poder— supieron conservar a su lado a algunos fieles. Generalmente, los puros, los santos, los intransigentes se agruparon en torno al fundador. El caso de los falansterianos franceses de Brasil es menos simple, pues la Unión Industrial fue fundada y dirigida por dos hombres igualmente prestigiosos: Mure y Derrion. Este último fue quien congregó alrededor suyo a los fourieristas más inflexibles.

En el aspecto psicológico, la rebelión contra el jefe y fundador es semejante a la crítica de la autoridad paterna. Después de todo, la metáfora de la familia aparece con frecuencia bajo la pluma de los utopistas como representación de su grupo. Así pues, el repudio del padre es signo de cierta madurez entre los colonos rebeldes. Más aún, dicho rechazo a la sumisión ciega constituye una defensa contra el fanatismo, un peligro tanto más presente por cuanto a menudo es el fruto del aislamiento, ya se trate de un aislamiento geográfico o de cualquier

otro tipo. Desde luego que el jefe y sus pocos fieles, confinados en un grupo de por sí segregado, están expuestos, más que los demás, a la tentación de la intolerancia. Sin embargo, es preciso matizar lo que dijimos sobre la madurez de los colonos, ya que, en la aventura comunitaria, la imagen del padre es doble: junto al padre castrador y rechazado, existe la figura del padre protector que jamás recibe la mínima crítica. Nos referimos al gobierno latinoamericano que atrae, acoge y protege a las comunidades.

Los experimentadores socialistas cayeron en la trampa de una política de población y de emblanquecimiento del nuevo continente que se remonta al comienzo de la independencia de los países iberoamericanos. Las comunidades fueron uno de los elementos fundamentales de dicha política. El carácter progresista, e incluso futurista, de estas comunidades fue el noble barniz que ocultaba los aspectos implícita o explícitamente racistas de ese afán de poblar y los viles intereses económicos de las elites criollas que lo promovían. En Argentina, donde dicha política fue abiertamente racista, la primera colonia cooperativa de poblamiento, fundada por Urquiza tras su victoria sobre Rosas en Caseros, se llamó Esperanza y se estableció en 1853 sobre la frontera de Santa Fe, en un lugar que poco antes había sido despojado de su población indígena.[12] Tampoco se debe a una casualidad el hecho de que el gobierno argentino —el cual, al menos en un primer momento, favoreció las formas colectivas y experimentales de colonización— haya reclutado a un ex cuarentaiochista parisiense, Alexis Peyret, para convertirlo en inspector de las colonias de poblamiento francófonas.[13]

Por su parte, los inmigrantes creyeron que los jefes de Estado que los acogían eran generosos benefactores, cuando en realidad se trataba de gobernantes interesados, dispuestos a ofrecer todas las concesiones con tal de poblar los extensos territorios de sus respectivos países. “El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión”, escribía Sarmiento en 1845, al principio de su *Facundo,* mientras pensaba en la posibilidad de una vasta inmigración europea tras la caída de Rosas.[14] Desde luego, entre estos gobernantes hubo algunos que tuvieron simpatías sinceras por los utopistas, como Urquiza, Juárez, Juan Gualberto González y, sobre todo, el emperador Pedro II, imagen del padre protector, con su majestuosa barba florida, verdadero Júpiter o Santa Claus criollo. Sin embargo, ninguno, ni siquiera el soberano brasileño —lo cual es evidente en el asunto de los alemanes del Volga—, dudó en ejercer las presiones necesarias para que las comunidades atrajeran el máximo de inmigrantes.[15] En lo que se refiere a Topolobampo y a la Nueva Australia, figuraban apremiantes cláusulas de poblamiento en el contrato que ligaba a las asociaciones con los gobiernos que proporcionaban las tierras. También hemos comprobado que, en estos dos casos, las presiones fueron tan fuertes que condujeron a una sobrecarga demográfica con relación a los escasos recursos disponibles. Esto constituyó una fuente suplementaria de

dificultades para los colonos. Por otra parte, hasta donde sabemos, ningún miembro de una comunidad utópica condenó la política de los gobiernos anfitriones, ni en los aspectos que concernían directamente a la vida de los colonos, ni en sus orientaciones políticas y sociales generales que, no obstante, podían ser perfectamente opuestas al ideal fraternal concebido por ellos. El gobernador porfirista de Sinaloa no tuvo la misma deferencia para las comunidades tarahumaras o yaquis de su estado que para la comunidad socialista de La Logia.[16] Por regla general, los gobiernos que protegían a las comunidades de inmigrantes eran los mismos que destruían las comunidades indígenas, apoyándose, particularmente, en el estatuto jurídico de manos muertas. En resumidas cuentas, esta ceguera respecto a la segunda figura del padre no constituye un signo de madurez política entre nuestros utopistas. Éstos no se dieron cuenta de que algunas veces fueron más marionetas que actores en sus tentativas de construir una sociedad más justa. La historia de la Nueva Australia representa el ejemplo extremo de lo anterior, puesto que la esperanza social de los colonos fue manipulada por un agente del gobierno paraguayo.

De ese modo, muy a pesar suyo, los colonos se volvieron menos reformadores de la humanidad que colonizadores de tierras vírgenes. Aun así, no conocemos un solo caso que haya derivado francamente en colonialismo, en sus actitudes o en su mentalidad. Sin embargo, el empleo de mano de obra brasileña en los falansterios de Santa Catarina y el recelo hacia hipotéticos indios salvajes entre los australianos de Paraguay, permiten pensar que la fe socialista no elimina todos los prejuicios ni, mucho menos, el complejo de superioridad de los europeos.

No deja de sorprender el que, en esta aventura, los españoles y los portugueses estuvieron ausentes. Es probable que los prejuicios y el complejo al que nos hemos referido hayan influido con mayor fuerza en ellos y que, sin duda alguna, tales actitudes hubieran sido más insoportables para las poblaciones americanas. Quizá en esto radique el principio de una explicación a tal singularidad. No es posible conformarse con ella. La península ibérica también tuvo sus falansterios. No estuvo al margen de las corrientes del socialismo utópico ni, menos aún, del anarquismo:[17] hubo españoles en Condé-sur-Vesgres, en New Harmony, en Nauvoo y en otras comunidades de los Estados Unidos; pero el único español que detectamos en América Latina fue el deshonesto tesorero de La Cecilia, si bien formaba parte de una comunidad italiana establecida en Brasil. Al parecer, la clave del problema no reside tanto en que los iberoamericanos no estaban dispuestos a recibir grupos organizados, de actitud probablemente despreciativa, surgidos de las antiguas potencias coloniales, sino más bien en que para estos últimos el Nuevo Mundo ya había dejado de ser novedad desde largo tiempo atrás. Tanto para España como para Portugal, el Nuevo Mundo era, en el siglo XIX, demasiado viejo, demasiado conocido y, sobre todo, estaba demasiado ligado, en las

mentalidades, a El Dorado, al Potosí y a los *indianos;* no era más que una comarca adonde se va en busca de fortuna.

Hay un punto sobre el cual resulta difícil comparar las diferentes comunidades, pues la información es escasa. Queremos referirnos a las relaciones entre los hombres y las mujeres, y a la vida afectiva y sexual en particular. Hacemos constar, no obstante, que todas las comunidades que conocemos estuvieron formadas por familias monogámicas y por hombres solteros. La única mujer soltera que encontramos fue la intrépida Louise Bachelet. La igualdad jurídica de ambos sexos fue proclamada y aplicada en todas partes con excepción de la Colonia Cosme, donde Lane terminó por quitar el derecho de voto a las mujeres. Desde luego, es pertinente pensar que, en la intimidad del hogar, esta igualdad seguía siendo puramente teórica. Más aún, las mujeres de las comunidades se ocupaban ante todo de los niños y de los asuntos materiales y descuidaban con frecuencia la finalidad del experimento en el que participaban. Por lo demás, ninguna, salvo Marie Howland, formó parte de las elites dirigentes. Esto plantea la cuestión del peso de las teorías. Hemos podido observar, por ejemplo, que el amorfismo sexual, preconizado por el más feminista y más audaz de los teóricos, Rossi, se mantuvo —contrariamente a sus afirmaciones— en el terreno de lo fantasmal. En cambio, es indiscutible que el feminismo fourierista proclamado por Rhodakanaty tuvo efectos prácticos, inmediatos y, sobre todo, públicos. Su organización, La Social, admite mujeres en sus filas desde 1865, y les confía la importante tarea de representarla en el congreso del Gran Círculo de los obreros de México.[18] Es verdad que no se trata de una comunidad cerrada, donde cada quien vive bajo la mirada del prójimo, sino de una organización política y social que concede a sus miembros el derecho de preservar una parte de su vida privada. A la luz de esta comparación, es pertinente preguntarse si la comunidad es, en realidad, el lugar más adecuado para transformar radicalmente las costumbres.

En efecto, en un aislamiento lingüístico, económico y cultural, los conservadurismos parecen sumarse más fácilmente que los anhelos de cambio. Sin embargo, las ideas y la actitud del jefe influyen en el comportamiento de los miembros, aun cuando no llegue a imponer sus deseos. Del dionisismo de Rossi al puritanismo hipócrita de Lane, a quien le indignaba el menor flirteo, todos los matices son posibles. La atmósfera general de la vida comunitaria se manifiesta mucho más sosegada en La Cecilia o en Topolobampo que en la Nueva Australia o en Cosme, donde el jefe intentaba imponer autoritariamente la más estricta moral victoriana. Por desgracia, no conocemos nada acerca de las relaciones entre hombres y mujeres en los dos falansterios franceses de Santa Catarina. Hubiera sido interesante saber si en ellos se intentó poner en práctica la revolución sexual según Fourier y, en caso afirmativo, en qué medida. Sin embargo, es probable que, aparte de proclamar la

"redención de la mujer" y la igualdad de los sexos, no haya ocurrido nada, pues el grupo de fourieristas "realizadores" —congregados en torno al *Nouveau Monde* de Jean Czynski— era, en ese aspecto, tan prudente como los falansterianos ortodoxos que seguían a Victor Considérant.

Otro aspecto de la existencia de las comunidades, cuya información también es escasa, es el de los niños, elemento presente universalmente en la vida colectiva. De los experimentos que hemos estudiado, carecemos de testimonio retrospectivo acerca de infancia vivida en comunidad. Las cartas de Anita Padilla, que describen el periodo de su vida infantil transcurrida en La Logia, desafortunadamente ¡se perdieron![19] Sabemos, en cambio, que la escolarización infantil constituyó el objetivo primordial de los colonos. El primer edificio colectivo construido fue siempre la escuela. La instrucción de los niños competía a la colectividad —todos los maestros eran colonos—, pero su educación fue encomendada a las familias. Los estatutos de la Nueva Australia hicieron de ello un reglamento oficial. No conocemos, en América Latina, una verdadera tentativa de educación del conjunto de niños por el conjunto de adultos de la comunidad, excepto, tal vez, el caso de los anarquistas de La Cecilia, que intentaron inculcar colectivamente sus principios a su progenie.[20] Ésta fue también la única comunidad donde, según Rossi, la escuela funcionó irregularmente.[21] Por otra parte, al igual que los adultos, los niños sufrieron enfermedades y privaciones. En Topolobampo, que no estaba sujeto a las condiciones de vida más duras, los niños fueron víctimas de una epidemia de viruela, y los mayores de 12 años se vieron obligados a trabajar en la excavación de un canal. Ahora bien, para las personas ajenas al grupo, la situación de los niños fue la piedra de toque de su éxito. El capitán Leary encuentra a los niños de La Logia tan alegres como sanos, de modo que su informe anula el anterior, que daba cuenta de la enfermedad que los afectaba; con lo que se presentan de inmediato nuevos candidatos para el experimento económico y social. En cuanto a la Nueva Australia, Stewart Grahame comienza describiendo niños sucios y andrajosos, bajo el reinado socialista de William Lane; y posteriormente, niños formales y bien ordenados, para demostrar los beneficios de lo que él considera como un abandono del socialismo. Así pues, los niños constituyen un importante elemento de la vida de las comunidades. Ellos condicionaban su presente y garantizaban su porvenir.

Ahora, es necesario preguntarse cuál era el cemento común de todas estas tentativas de sociedades perfectas. Se trataba, desde luego, del ideal y de la esperanza y del llamado de lo bello y de lo mejor. Pero, ¿habría cuajado este cemento sin el aglutinante constituido por la literatura? Es necesario recordar que la utopía fue construida, en primer término, como un género literario. La experiencia utópica, el paso a los hechos, es siempre el resultado, en mayor o menor medida, de a fe en la posibilidad de hacer realidad una ficción. Este

horizonte literario se halla omnipresente en la historia de las comunidades que nos interesan. Se despliega sobre dos planos: en el segundo plano de una larga y rica tradición literaria, con su renacimiento a finales del siglo XIX, cuya importancia ya hemos subrayado, particularmente en los países anglosajones; y en el plano más inmediato de la literatura más o menos mitificante, sobre un experimento determinado. En el segundo plano, la literatura transmite los sueños y los mitos; y en el primero, los formula concretamente y los articula con la realidad.

Antes de fundar dos comunidades, Rossi escribió una novela, *Un comune socialista,* a la que puso el subtituló *bozzeto,* esbozo. Lane hizo lo mismo, pero por antífrasis: mostró lo que debía ser el paraíso de los trabajadores describiendo su antítesis: la despiadada realidad australiana. Estas novelas desempeñan una función preparatoria. La literatura también está presente en el otro extremo del experimento. Desempeña ahora una función de consuelo y demuestra la permanencia del sueño, aun más allá de los azares de la realidad. Ése es el caso de *Un episodio d'amore nella colonia Cecilia,* de Rossi y, sobre todo, de *A Dream of an Ideal City,* de Owen. La novela de Marie Howland, *Papa's own Girl,* ocupa ambas posiciones a la vez: idealiza la experiencia vivida en el seno del familisterio de Godin, mientras se preparaba el Credit Foncier de Owen. Por lo demás, si se toma en cuenta que el soñador y el realizador no siempre están reunidos en la misma persona, es toda la historia de la utopía en las Américas la que nos parece construida sobre ese juego dialéctico del sueño y la realidad, de la teoría y la práctica, de la literatura y la tentativa, desde las ciudades-hospitales de Vasco de Quiroga, discípulo de Tomás Moro, hasta las comunidades de base de la teología de la liberación, pasando por las que hemos analizado. Desafortunadamente, las ideas transmitidas por los sueños, las teorías y las novelas no garantizaron la felicidad de quienes quisieron vivirlas: apenas, a veces, un mediocre y frágil desahogo. Así, queda planteada la cuestión del fracaso.

¿Un fracaso previsible?

Se impone una primera observación: si bien el fracaso era previsible, no siempre fue previsto. No lo fue, desde luego, por los gobiernos anfitriones de los utopistas. Tampoco, y esto es aún más sorprendente, por la opinión pública francesa de la época cuarentaiochista que presenciaba las partidas de los fourieristas y de los cabetistas hacia el Nuevo Mundo. En cambio, sí lo previeron, a fines de siglo, en Australia y en los Estados Unidos, donde varios órganos de prensa vaticinaron, desde el principio, el fracaso de los proyectos de Lane y Owen. Indudablemente, es posible identificar algunos factores de lo que parece ser un

fracaso generalizado: querellas intestinas, ambiciones personales, errores de apreciación por parte de los dirigentes, excesos de optimismo, estatutos inadecuados, presiones externas, calamidades naturales, epidemias y guerras civiles, a los cuales es necesario agregar las dificultades de la vida cotidiana, que Jean-Christian Petitfils describe con elocuencia de la siguiente manera:

> Los utopistas de hoy ignoran que repiten el mismo trayecto que sus antecesores del siglo precedente. Son a cada paso las mismas dificultades las que resurgen y los acosan: el problema de la alimentación, la pesadez y monotonía de las tareas cotidianas, el lastre de las barreras sociales, las envidias frenéticas de los participantes, el reparto siempre mal hecho de las prestaciones personales, la acogida a dispensar al recién llegado, el peculio a entregar a quien quiere partir, la palabrería insípida y el estancamiento caótico de las discusiones de asamblea, y sobre todo el punzante problema del dinero, que se finge menospreciar pero que vuelve tan opresivo el presente y tan incierto el futuro.[22]

Entre estos factores de fracaso hay algunos, los más graves —el egoísmo, la envidia y la ambición—, que podría pensarse reflejan la fatalidad de la naturaleza humana. El problema del fracaso toma entonces un sesgo filosófico. ¿Es necesario, por ello, eludir este debate? Es pertinente, por lo menos, plantear algunas preguntas e intentar el bosquejo de respuestas.

En primer lugar, ¿realmente hubo fracaso? ¿Cuáles son los criterios del fracaso? ¿Puede hablarse, por ejemplo, de un fracaso económico de las comunidades? No es cierto que la causa fundamental del fracaso de estos experimentos haya residido en su incapacidad para producir los bienes necesarios para la vida de los colonos. Por el contrario, en condiciones humanas y geográficas difíciles, los colonos demostraron que en tierras vírgenes y disponiendo de un capital reducido era posible satisfacer las necesidades elementales de la vida cotidiana, y algunas veces, en forma transitoria, incluso generar un excedente. Sin embargo, parece que esto es solamente el resultado de una economía de esfuerzos y gastos, inherente a la producción colectiva y organizada, análoga a los logros de la racionalidad industrial. El valor ejemplar de estos éxitos relativos de las comunidades es escaso.

Aunque delicado de manejar, otro criterio del fracaso o del éxito podría ser la duración. ¿Realmente es necesario durar para triunfar? Unas cuantas semanas de esperanza, ¿no son, desde ya, abonables al crédito de los experimentos comunitarios? Y si es necesario durar, ¿a partir de qué punto de longevidad puede hablarse de éxito? En este terreno se impone una comparación entre las utopías sociales y las comunidades de inspiración religiosa, que fueron numerosas en los Estados Unidos durante el siglo XIX y a las cuales Marx y Engels calificaban de "ediciones en dozavo de la Nueva Jerusalén".[23] Engels ya había hecho esta comparación entre ambos tipos de comunidad, en el *Deutsches Bürgerbuch für 1845,* y había llegado a la conclusión de que funcionaban con igual éxito. Consideraba, además —superficialmente—, que las comunidades religiosas tenían éxito gracias a la fuerza del principio comunista y a despecho de la religión.[24] Aun cuando falte un estudio estadístico

al respecto, no parece que estas comunidades hayan tenido más éxito que las demás. En ellas, los cismas fueron numerosos. Simplemente, la cantidad infinitamente superior de comunidades de inspiración religiosa permitió a algunas de ellas trascender y a otras, como la de los mormones, convertirse en iglesias, aunque a costa de algunas adecuaciones de la doctrina.[25] Ya sea que el reino esté en este mundo o en el otro, que la fe sea laica o religiosa, todas las comunidades conocen las mismas contradicciones entre el aislamiento y la relación con el mundo exterior. Los Robinson Crusoe del ideal se instalan en su isla para salvar a los otros; pero cuando falta este mínimo de altruismo, cuando sólo se trata de la salvación de un reducido grupo de elegidos, la comunidad se transforma en secta y hay que temer lo peor. En este último caso, el criterio de duración pierde todo sentido.

También podría pensarse que el número de escisiones y deserciones —individuales o colectivas— que jalonan la historia de las comunidades constituye una señal de su fracaso. Esto es, sin duda, signo de su fragilidad, pero no forzosamente el de la inutilidad de sus propósitos. Es necesario tener en cuenta que una parte de las deserciones se compensó con reclutamientos, y que incluso se conocen casos de reincidencia, y no solamente entre los teóricos, como Rossi o los esposos Howland. Recordemos a la familia Boulay, que, tras la disolución del falansterio de Oliveira en Brasil, se incorporó al de La Reunión en Texas. Además, en lo concerniente a las escisiones, es preciso señalar que generalmente no condenan los principios que presidieron la fundación de la comunidad. Se trata o bien de moderarlos, o bien de defenderlos con intransigencia. La Nueva Australia conoció ambos tipos de división. En última instancia, es pertinente preguntarse si acaso hay una sola empresa humana libre de querellas y de deserciones. Si eso es un signo de fracaso, éste se convierte entonces en una característica de todas las construcciones sociales, religiosas o políticas. Por consiguiente, alegar escisiones y deserciones para criticar o condenar los experimentos comunitarios resulta bastante vano.

¿Qué queda para evaluar el fracaso o el éxito de estos experimentos? ¿La felicidad más o menos duradera, alcanzada por esos utopistas? No tiene caso correr riesgos en este terreno de la subjetividad individual. Observemos solamente, como lo hicimos al comentar la aventura de los falansterianos franceses en Brasil, que la suerte de éstos no fue sensiblemente distinta de la de los emigrantes individualistas y solitarios; pero que su esperanza, más generosa, les permitió soportar mejor las dificultades, e incluso vencer muchas de ellas, conociendo alegrías y satisfacciones menos escasas que los otros.

Resulta difícil emitir un juicio definitivo sobre los Robinson Crusoe del ideal. El recurso a la naturaleza humana no nos ayuda en absoluto, puesto que puede atribuírsele tanto el egoísmo destructor de los ideales como la obstinada búsqueda del bien. De todas maneras, si se insiste en juzgar los experimentos comunitarios en lugar de conformarse con entenderlos,

sólo puede haber veredictos caso por caso, matizados y relativos. Así, el experimento utopista menos logrado, o el más frustrado, es sin duda alguna el de la Nueva Australia, situándose los otros tres aproximadamente sobre el mismo plano. Desde luego, no estamos juzgando aquí a la escuela falansteriana de Chalco, pues la soledad de su fundador, su experiencia política y su vasta cultura lo condujeron a sumergir su proyecto en la realidad social mexicana, donde tomó nuevas dimensiones. Rhodakanaty es menos un Robinson Crusoe que un misionero del socialismo en el Nuevo Mundo. Su ejemplo nos recuerda que, por muy espectaculares y apasionantes que sean, las tentativas comunitarias son sólo un aspecto de las utopías sociales que Europa exporta, en el siglo XIX, hacia América Latina a través de los libros y revistas, de los refugiados políticos, de los viajeros y de los inmigrantes.

En la perspectiva histórica, este aspecto puede incluso parecer secundario, si se comparan las huellas de los misioneros del socialismo —europeos o de prosélitos criollos— en los países latinoamericanos con lo que subsiste de esos "enclaves de armonía en civilización", los cuales, sin embargo, no dejaban de presentar similitudes con las comunidades campesinas autóctonas. Pero eso, una vez más, sólo Rhodakanaty lo había comprendido. En el primer caso, prendió un injerto: los movimientos obreros y agrarios de América Latina nacieron en buena medida inspirados por las doctrinas del socialismo utópico; en el segundo, la vegetación tropical y los cienos de la historia cubrieron los vestigios de las colonias cumunitarias. No obstante, si se invierte la perspectiva y se aborda la cuestión desde un punto de vista eurocentrista, las repercusiones en América de las ideologías del Viejo Continente parecerán naturales y, en resumen, desdeñables, mientras que la permanencia en el siglo XIX, tras la Revolución industrial, del horizonte utópico americano, cuyas comunidades son un elemento esencial, aparecerá como una dimensión fundamental de la historia de las mentalidades europeas.

Los Robinson Crusoe del ideal no estaban conscientes de todas las ambigüedades de su tentativa. No se plantearon la cuestión de las contradicciones entre el apostolado y la clausura, ni la de las analogías entre colonias utópicas, colonias de poblamiento y colonias de explotación; no advirtieron que al proyectarse hacia el Nuevo Mundo para construir la sociedad del porvenir, en realidad acariciaban el muy antiguo sueño del regreso a la vida comunitaria de la edad de oro de la humanidad; sin embargo, a quienes no podían aceptar la injusticia y a quienes sufrían la condición de escorias del desarrollo industrial europeo, ofrecieron un bien tan precioso como difícil de encontrar: la esperanza.

[1] G. Rossi, *Cecilia, comunità anarchica sperimentale,* en J. L. Comolli, *op. cit.*, pp. 51-53.

[2] Véase Anne-Marie Bonn, *La Rêverie terrienne et l'espace de la modernité,* Klincksieck, París, 1976; en particular, pp. 165 y ss., el capítulo "La Rêverie du lieu ou l'équation perdue du bonheur".

[3] En realidad, estos australianos y estos norteamericanos sólo son una excepción a medias, pues, como hemos dicho, una buena parte de ellos son británicos recién instalados en Australia y en los Estados Unidos.

[4] Véanse, más arriba, pp. 211 y 215-216.

[5] *Op. cit. (Utopismo socialista…),* p. XVIII.

[6] Sobre el barón de Hirsch y la JCA, véanse los artículos "Hirsch, baron Maurice de" y "Jewish Colonization Association" en los vols. 8 y 10 de la *Encyclopaedia Judaica,* Jerusalén, 1972; así como Romain Gaignard, *La pampa argentina: ocupación, poblamiento, explotación, de la Conquista a la crisis mundial (1550-1930),* Ed. Solar, Buenos Aires, 1989, pp. 437-452.

[7] Autor de *Origen de los americanos: esto es esperanza de Israel,* publicado en Amsterdam en 1650. El autor veía en el traslado de Israel a las Américas el signo de la llegada del Mesías.

[8] Hasta 1897, el propio Herzl aún no se decide entre Argentina y Palestina como lugar del futuro Estado judío. En 1902, en su novela de anticipación, ya citada, *Terre ancienne-Terre nouvelle,* su utopía de la futura Israel se mantiene próxima a las utopías americanas, pues la tierra prometida tiene fama de poseer un subsuelo de incalculables riquezas e inmensas extensiones vírgenes. Véanse Alain Rouquié, *op. cit. (Pouvoir militaire…),* p. 20, y el estudio, ya citado de Elias Sanbar, "Theodor Herzl, trains électriques et eucalyptus".

[9] Conviene, dentro de nuestra perspectiva, recordar el título completo de esta popular novela de John Bunyan, publicada en 1678 y 1684: *The Pilgrim's Progress, from this World to that which is to come.* A principios del siglo XX, en el mundo anglosajón, esta obra seguía siendo tan difundida como la Biblia.

[10] En particular en *Un Comune socialista* (a secas), pp. 84 y ss.

[11] 13 de enero de 1894, p. 12 A.

[12] Sobre las simpatías “socialistas” de Justo José de Urquiza, véase, más arriba, p. 143; sobre la colonia Esperanza, véase Romain Gaignard, *op. cit. (La pampa argentina…),* pp. 146 y ss.

[13] Sobre Alexis Peyret, véase, más arriba, p. 143.

[14] Al inicio del capítulo I, *op. cit.,* p. 56.

[15] Sobre los alemanes del Volga, véase, más arriba, p. 307. Es cierto que, respecto a los anarquistas italianos y a los fourieristas franceses, no tenemos conocimiento de ninguna presión de este género ejercida sobre las comunidades por el emperador o su gobierno.

[16] Francisco Cañedo Belmonte, gobernador de Sinaloa desde 1877 hasta su muerte, en 1909, reprimió enérgicamente todos los movimientos sociales provocados, en su territorio, por las expoliaciones de tierras, ya se tratara de los levantamientos de los indígenas de la sierra, yaquis y tarahumaras, o de la rebelión de los mestizos de la costa dirigida por el célebre “bandido” Heraclio Bernal, precursor de Pancho Villa.

[17] Sobre el socialismo utópico español, véanse los trabajos de Antonio Elorza, especialmente *Socialismo utópico español,* Alianza Ed., col. El Libro de Bolsillo, Madrid, 1970; sobre el socialismo utópico en Portugal, véanse Teófilo Braga, *História das ideias republicanas em Portugal,* Vega, Lisboa, 1983, y *Utopie et socialisme au Portugal: actes du colloque de Paris, 10-13 juillet 1979,* Fondation Calouste Goulbenkian, París, 1982.

[18] Véase, más arriba, p. 243.

[19] Véanse, más arriba, pp. 271-272, n. 73.

[20] Véase el testimonio de Amilcare Cappellaro, en Jean-Louis Comolli, *op. cit.,* p. 49 en nota.

[21] G. Rossi, *Cecilia, comunità anarchica sperimentale,* en Jean-Louis Comolli, *op. cit.,* p. 49. No obstante, la única fotografía que se halló de La Cecilia muestra a los niños de la comunidad, véase, *ibid.,* p. 47.

[22] *Op. cit. (La Vie quotidienne…),* p. 283.

[23] *Manifeste du Parti communiste,* Le Livre de poche, París, 1973, p. 51.

[24] Véase este texto en K. Marx y F. Engels, *Utopismo et communauté de l’avenir,* Maspero, París, 1976, pp. 60-61.

[25] De ese modo, los mormones tuvieron que renunciar a la poligamia. Por otra parte, en nuestras reflexiones no tomamos en cuenta congregaciones ni órdenes religiosas católicas.

Conclusiones

Al final de los años de investigación que nos permitieron escribir estas páginas, nos asaltan diversos sentimientos —agradables y desagradables—: inquietud, descontento y dudas, por una parte, y algunas satisfacciones, por la otra. Si el balance no es parejo, es porque es imposible sacar lecciones perentorias y unívocas de un estudio forzosamente plagado de lagunas como es el nuestro. Sin embargo, pecaríamos de cobardía si no intentáramos extraer algunas tesis de nuestro recorrido a través de la utopía americana en el siglo XIX. Ciertamente, conciernen tanto al papel de la utopía en la historia de América Latina tras la independencia, como a la permanencia del horizonte utópico americano allende Europa. Y no pueden evitarse las interrogantes sobre el valor intrínseco de la utopía, su sentido y su esencia, su necesidad y sus peligros.

Los límites y las lecciones

El más desagradable de los sentimientos que evocamos lo causa nuestra certeza de haber olvidado, sobre esta vasta parte del globo, a hombres y a mujeres que lucharon en el siglo XIX por rehacer el mundo. Desde luego, hemos limitado nuestro estudio a las utopías sociales, y no aspiramos, ni siquiera en este terreno, a la exhaustividad. Varias razones nos condujeron a prescindir de la obra y la personalidad de utopistas latinoamericanos, o de europeos que tienen relación con América, cuya importancia conocemos. Así, hemos renunciado a dedicar unos párrafos a dos utopistas mexicanos, fray Francisco Severo Maldonado y Juan Nepomuceno Adorno,[1] pues fue imposible leer sus escritos. También quedaron fuera de nuestra investigación dos españoles muy vinculados con América: uno, Bartolomé Victory y Suárez, por las mismas razones que acabamos de señalar;[2] y el otro, Ramón de la Sagra, debido a que su nombre y sus trabajos se encuentran exclusivamente ligados a la historia social de Cuba, última provincia española de América, y se hallan por esta causa en gran medida excluidos de nuestro campo.[3] Es preciso decir que, en este último caso, la tarea hubiera sido penosa, pues tanto el hombre como la obra están lejos de ser desconocidos.[4] De igual modo, habríamos podido interesarnos en las tres novelas

mexicanas del siglo XIX que nos presentan imágenes de la comunidad utópica, confirmando de esta manera la influencia —señalada por nosotros en repetidas ocasiones—[5] de las ideas cuarentaiochistas sobre el movimiento de Reforma. Nos referimos a *El Monedero,* de Nicolás Pizarro Suárez, a *La Navidad en las montañas,* de Ignacio Manuel Altamirano, y a *La Quinta modelo,* de José María Roa Bárcena.[6] Esta última obra, que pone en escena el fracaso de una comunidad, constituye por lo demás una respuesta polémica al idealismo falansteriano del que da prueba Nicolás Pizarro Suárez en su novela.[7] En torno a estos tres testimonios literarios tenemos la impresión de haber cometido una injusticia, que nos proponemos reparar lo más pronto posible.

No es éste el caso en lo que concierne a las primeras manifestaciones ideológicas y políticas del marxismo en América Latina. De entrada las hemos eliminado de nuestras preocupaciones, y así hacemos caer al marxismo en su propia trampa, fingiendo creer en la diferencia radical instaurada por Marx y Engels entre su propio pensamiento y el de sus predecesores, es decir, en la cientificidad de este sistema de interpretación de la historia. Incluir el marxismo entre las utopías sociales, reconciliarlo con su esencia profética, nos habría conducido a demostrar previamente la irreductible alternativa moral e idealista que lo funda y a internarnos en senderos filosóficos que, a fin de cuentas, ya fueron abordados por otros, en particular por Ernst Bloch, en su libro *L'Esprit d'utopie.*[8] De todas maneras, el marxismo —al igual que el fourierismo o el anarquismo— sólo habría constituido para nosotros uno de los elementos, el más tardío, que permitieron el nacimiento de un movimiento obrero organizado, relativamente poderoso —los nombres de Río Blanco, Cananea, Bahía Blanca e Iquique dan prueba de ello—, no obstante la debilidad de la producción industrial en América Latina.

Tampoco se debe a un olvido el hecho de no haber consagrado un capítulo al positivismo comtiano. Igualmente fingimos creer en sus pretensiones científicas, a pesar de su evidente parentesco con las doctrinas utopistas —el saintsimonismo en particular— e incluso con el pensamiento milenarista, al cual se vincula por su tripartición de la historia. Varias veces nos hemos cruzado con él. Tal como lo hemos escrito al comentar la última obra de Manuel María Madiedo, a nuestro juicio el positivismo comtiano constituye el apaciguamiento de la exaltación socialista romántica.[9] Constituye una salida burguesa y moderada de ésta mediante la cual algunos países —principalmente México, Venezuela y Brasil— consumaron su galicización intelectual.[10] Hemos demostrado que esto sucede más o menos en el mismo momento en que América deja de ser española o portuguesa para convertirse en latina. Preparada por Lamennais, puesta en acción por las revoluciones cuarentaiochistas y consumada por Auguste Comte, la ruptura con el pasado colonial, acompañada por ese cambio de vocabulario, es uno de los resultados —a igual título que el nacimiento de las

organizaciones obreras— del proceso de sedimentación de las diversas utopías sociales en el Nuevo Mundo. Así pues, el positivismo comtiano se ubica bien en la misma línea progresista de los movimientos intelectuales y políticos en los cuales nos hemos interesado. De este modo, fue vivido a la vez como un rechazo al catolicismo ibérico y como su sucedáneo. Por consiguiente, gracias a su filiación progresista y a su dimensión religiosa, pudo servir de freno a la difusión del darwinismo social en América Latina y, en general, de todas las ideologías individualistas y pragmáticas de origen anglosajón.[11] Sólo el Río de la Plata escapó totalmente a su influencia. Sin embargo, su sentido científico y su carácter riguroso, totalizante y universal —es decir, todos los rasgos que lo aproximan al marxismo— lo diferencian claramente de las doctrinas del socialismo utópico, a las cuales Comte y Marx atribuían, por lo demás, la misma ambivalencia: positivas, por cuanto proclamaban su propio sistema y socavaban el Viejo Mundo; negativas, por cuanto procedían de este último.[12] Así pues, ambas doctrinas se encuentran en la misma posición de ruptura y de continuidad respecto al socialismo romántico. Eliminar una de nuestras preocupaciones conducía a hacer lo mismo con la otra.

Así, el tema era vasto y lo limitamos en el plano ideológico. Sin embargo, más que hacer lo mismo con el espacio o con el tiempo, preferimos establecer una serie de datos fragmentarios que, al coincidir, evidencien comprobaciones y hechos nuevos. Este método nos permitió poner a prueba, y luego demostrar, la validez de nuestra hipótesis principal: el vínculo paradójico entre América y la utopía no se limita a la época del descubrimiento, sino que permanece vivo y sólido en el siglo XIX. También pudimos comprobar —lo cual no figuraba entre nuestras suposiciones iniciales— que el vínculo se estrechaba durante ese siglo pues, por una parte, la utopía tomaba una dimensión política con las revoluciones cuarentaiochistas, y, por la otra, los criollos se ponían a considerar su propio continente como destinado a la regeneración de la humanidad. Este último fenómeno comenzó desde antes de la independencia mediante una toma de conciencia de los destinos sobrenaturales de América, como lo demostró Jacques Lafaye, respecto a la Nueva España, en su libro *Quetzalcóatl et Guadalupe*.[13] Al respecto nos ha asombrado comprobar hasta qué punto, en el siglo que nos interesa, la transustanciación de la utopía bajo las especies del socialismo romántico o del anarquismo no implicaba en absoluto una auténtica laicización de esa corriente profunda de la historia americana. Entre los criollos, el sentimiento religioso nos ha parecido indisoluble de la utopía, por muy violento que haya podido ser, por otra parte, su anticlericalismo. Fue entonces cuando se nos puso de manifiesto todo el peso de la influencia de Lamennais, de su estilo, de sus ideas y de su vida ejemplar de profeta y de mártir.[14]

En realidad, los criollos se apoderaron de las doctrinas de la utopía social debido a su religiosidad declarada o latente de estas ideas. Se apoderaron de esa dimensión y casi la

dramatizaron. El mismo fenómeno se produjo con el positivismo y el marxismo. Basta con ver la seriedad con que algunos brasileños practicaron, o practican aún, la religión comtiana de la humanidad,[15] o con revisar las características de personajes tan crísticos como *el Che* o Camilo Torres. Por otra parte, es indudable que, hoy como ayer, la religiosidad ha facilitado la implantación de esas ideologías alógenas en el terreno americano. Dicha religiosidad no sólo sedujo a los criollos, sino que a veces también fue al encuentro de auténticos movimientos populares e indígenas, como lo hemos comprobado en el caso de las insurrecciones dirigidas por Juan Bustamante y Julio Chávez López. Ciertamente, en América Latina hubo otros encuentros entre rebeliones populares o indígenas más o menos milenaristas y corrientes revolucionarias europeas más o menos utopistas. Se piensa, por ejemplo, en el zapatismo e incluso en el peronismo. Aquí hay un campo de investigación vasto y aún poco explorado.[16] Sin embargo, en 1959 Carlos M. Rama ya señalaba que en los países iberoamericanos "se da el caso de que las teorías del socialismo utópico coinciden mediante una especie de anacronismo" con las revueltas de esclavos o de indígenas.[17] Ahora, nos parece posible escribir que tras la coincidencia hubo mezcla y sinergia.

En resumen es pertinente adherirse ya a lo que Germán Colmenares afirma sobre la historia de las ideas en América: "América ha mantenido obstinadamente un monólogo cuyo tema invariable ha sido el pensamiento europeo";[18] y comprobar, al mismo tiempo, que este Extremo Occidente cobró su autonomía respecto del Viejo Continente reinterpretando sin cesar los elementos ideológicos provenientes de él. Hubo entre ambos mundos un diálogo ininterrumpido, en el que los criollos se ven a sí mismos como portadores de futuro a través de, y gracias a, la imagen de América y de ellos mismos que se forjaba el pensamiento europeo, del cual, sin embargo, no son imitadores serviles. Hemos intentado demostrar que, al interés de los teóricos socialistas europeos por el Nuevo Mundo, respondía la pasión de los intelectuales latinoamericanos por las novedades ideológicas provenientes de Europa. En el centro de esta dialéctica del pensamiento, figuró —y en nuestra opinión, subsiste— la religiosidad.

En el fondo, si la utopía de una sociedad mejor es un mito —tiene la permanencia de éste, y el eco que provoca en el inconsciente colectivo le basta para serlo—, es por definición una creencia, una fe. Por lo tanto, está en condiciones de erigir un ideal, de concretar aspiraciones y de movilizar energías; en una palabra, está en condiciones de remplazar a la religión. Por esta causa, el vocabulario teológico, del cual hacemos uso por la misma razón que lo utilizaron los discípulos americanos de los socialistas utópicos, es el único que le conviene al discurso utopiano. Además, en América Latina el éxito de las utopías sociales en el siglo XIX responde, entre los criollos, a una especie de nostalgia por el orden colonial unitario basado en el catolicismo y la monarquía. Según los pensadores cuarentaiochistas

americanos —Samper Agudelo, Bilbao, Abreu e Lima y Echeverría— la nueva fe habrá de unir, reconciliar y permitir el regreso al orden y a la unidad —a la unidad política de la América hispánica en particular y a la de la América entera—. Todos ellos (incluido Samper Agudelo, que detestaba al Libertador) compartían, además de los sueños de palingenesia, la utopía bolivariana de la unidad del Nuevo Mundo.

A la universalidad de los valores católicos del antiguo régimen, sucede la universalidad de los valores de 1789 y 1848, que tuvieron vocación de unificar no sólo a América, sino también a ambos mundos. Sin embargo, las dos orillas del Atlántico no desempeñan el mismo papel en el proceso de difusión de esos valores, desde el momento en que éstos son encarnados por utopías sociales. En efecto, al arraigarse en el Nuevo Mundo éstas demuestran, en la práctica, su universalidad y, de ese modo, adquieren más fuerza de convicción. Debido a que, por añadidura, América ofrece nuevas naciones para construir y vastos territorios para poblar, y a que tiene sed de nuevas doctrinas para enfrentar su reciente independencia, se convierte naturalmente en el campo privilegiado de todos los experimentos. Fortalecidas y modificadas, las nuevas teorías entonces pueden partir nuevamente, ahora a la conquista del Viejo Mundo. Ése fue, al menos, el proyecto de los fourieristas homeópatas brasileños.[19]

Esperamos haber demostrado que en el siglo XIX América Latina participa, como expectativa mítica y campo de experimentación, en la expansión mundial de las ideas revolucionarias y de las utopías progresistas, con el mismo título que los Estados Unidos.

En el transcurso de nuestro trabajo hemos descubierto la importancia histórica de un parámetro que al principio parecía desempeñar un papel secundario: la dimensión mítica de América. Mito antes de ser descubierta, mito durante y después del descubrimiento, ligada a la utopía por el propio inventor del término, portadora de una humanidad preadánica exenta del pecado original y comparada con el paraíso por su descubridor, América es el lugar de todos los fantasmas, tanto para los criollos —y hasta para los indios— como para los europeos, lo mismo en 1492 que en 1890. Por esta razón nuestro estudio, si bien se refiere principalmente a la historia de las ideas, habría podido llevar a modo de subtítulo "Ensayo sobre el imaginario occidental" o "Complemento de la historia mítica del Nuevo Mundo". No tenemos la pretensión de haber producido revelaciones sensacionales acerca de América Latina. Tal vez solamente hayamos contribuido a tomar la medida exacta de un fenómeno, estableciendo algunos hechos históricos y relacionándolos entre sí, para luego reflexionar sobre él de la manera más objetiva posible. Así, hemos procurado mantenernos fuera de las ilusiones de la utopía, lo cual no quiere decir que no nos hayamos convencido de su necesidad y de su legitimidad, pues, como lo escribe Emil Cioran, "bajo pena de petrificarse, le hace falta al mundo un delirio nuevo".[20] Si bien algunas veces no hemos podido reprimir

una sonrisa a costa de nuestros utopistas y de sus sueños generosos, esto no nos impide pensar que ellos hacen honor a la humanidad que siempre está buscando su perfeccionamiento.

Por la utopía

Huelga decir que no formamos parte de quienes, como Karl Popper en *La Societé ouverte et ses ennemis,*[21] acosan a la utopía, desde Platón hasta nuestros días, contentándose con considerar que tiene sus raíces en las nostalgias del paraíso perdido, en la angustia de los seres enfrentados a su propio devenir y aterrados por la gestión de su libertad. Desde luego, hay algo tranquilizador en el hecho de esperar un futuro mejor, pero, ¿es necesario arremeter contra todo lo que reconforta al hombre, contra todas las formas de religión, contra todas las mitologías, contra todas las filosofías? ¿Es condenable intentar reconciliar la verdad, el bien y la belleza en una idea, en un proyecto o en una acción? En efecto, la utopía no carece de peligros y, a nuestro juicio, el principal es no tanto el totalitarismo sino el fanatismo. Hay, evidentemente, utopías no totalitarias, en particular las que se vinculan al fourierismo o al proudhonismo. ¿Quién osaría, por ejemplo, hablar de la tiranía de Rossi o de la de Albert K. Owen? Por supuesto, hubo estados totalitarios fundados en una utopía social, pero, en ese caso, dichos estados se negaban expresamente a ser utopías. Por otra parte, resulta difícil determinar si las elites que dirigían esos estados se sirvieron de la utopía, o si fue la utopía la que engendró semejante forma de totalitarismo. El fanatismo, en cambio, es un peligro mucho mayor, pues sus orígenes son tanto internos como externos. El fanatismo puede ser fruto venenoso de la injusticia y de la violencia imperantes en el exterior del mundo utopiano, así como nacer del encierro de la microsociedad en su pseudoperfección. Los dementes doctrinarios, que consideran sus teorías como dogmas intocables, suelen ser los más peligrosos. El totalitarismo, cuando existe, aparece como un subproducto del fanatismo. Así pues, éste puede subvertir la utopía tanto como desvirtuar la fe religiosa, que así se encuentra nuevamente emparentado con la utopía por esta común perversión. Pero, ¿debe el hombre sumirse en la angustia y en la injusticia porque el éxito de sus empresas no esté asegurado?

La respuesta definitiva a esta pregunta es “no”. La crítica radical de la utopía no convence debido a que, como lo observó con lucidez Fernando Aínsa, no se impugna las imágenes de un mundo mejor, sino la crítica estas imágenes proporcionan de la realidad.[22] Por lo demás, es cierto que, como lo afirma Jacques Lafaye, los adjetivos “utópico” y “utopista” sólo son despreciativos en la mente de hombres desprovistos de esperanza y —agregaremos nosotros

— de altruismo, del sentido de la justicia o de la virtud de la caridad.[23] Por consiguiente, no podemos estar de acuerdo con el pesimismo de Emil Cioran, quien sin embargo reconoce la necesidad de la utopía. El émulo rumano de La Rochefoucault piensa que para "concebir una verdadera utopía, para bosquejar con convicción el cuadro de una sociedad ideal, hace falta tener cierta dosis de ingenuidad y hasta de bobería".[24] Olvida que hace falta tener cierto valor, un poco de clarividencia y una innegable filantropía. E ignora también el principal mérito de la utopía: hacer que la justicia descienda del mundo de las ideas puras para encarnarla en un proyecto de reforma social en un grito contra la iniquidad.

En realidad, toda crítica de la utopía se basa fundamentalmente en la simple idea de que lo verdadero es lo que triunfa. Así pues, en este caso el egoísmo y la fuerza son valores verídicos y positivos. El empirismo o el pragmatismo desembocan regularmente en el cinismo. Ésta es una de las lecciones más recurrentes del pensamiento en lengua española, siempre dirigido contra el materialismo utilitario. Recordemos las denuncias de hombres tan diferentes entre sí como el poeta y filósofo español Antonio Machado y el publicista peruano Manuel González Prada. El primero consideraba que el pragmatismo era "la religión natural de casi todos los granujas, sin distinción de continentes",[25] y el otro se preguntaba: "¿Qué obra realizaron esos hombres eminentemente prácticos que no se alucinaron, no forjaron utopías ni soñaron?".[26] Recordemos también las lecciones del filósofo uruguayo José Enrique Rodó, quien, en *Ariel,*[27] demuestra ser uno de los más puros representantes de la cultura utópico-idealista, que nos pareció uno de los productos de aquella acción ejercida sobre América Latina por las diferentes utopías sociales europeas. En conjunto, el mundo intelectual ibérico e iberoamericano es un terreno propicio para las corrientes utopistas y milenaristas, no sólo por este idealismo militante, que Unamuno denominaba su "quijotismo espiritual", sino por el constante estado de espera, de esperanza o de apelación al porvenir que lo caracteriza. Puede tratarse del deseo de un jefe, de un salvador, o bien de la esperanza de una revelación, de una revolución o de una realización. Esta característica, que de buena gana designaríamos con el nombre de "adventismo general" del pensamiento hispano o lusitano, impregna la historia intelectual, espiritual y mítica del Nuevo Mundo de una manera muy particular. Es preciso reconocer que no se puede recurrir asiduamente, desde hace años, a los pensadores de lengua española —europeos o americanos— sin sentirse influido, poco o mucho, por ese "quijotismo" o ese "adventismo". Asumimos sin vergüenza esta parte de subjetividad. Aun los investigadores de las ciencias llamadas exactas reconocen que pueden contaminarse por el objeto de su estudio. Sin embargo, nuestro breve alegato en favor de la utopía no se reduce, ni remotamente, a ser fruto sólo de nuestra subjetividad. También se funda en una investigación que nos permitió comprobar la necesidad de estos sueños y experiencias y la evidente mala fe de sus adversarios. Más aún,

está motivado por las exigencias de la época actual.

¿El final de las utopías?

En el último decenio del siglo XX hay una pregunta que nos preocupa: ¿y si ya no hubiera más utopías? ¿Y si la humanidad no se fijara más sueños colectivos? Desde un principio, nuestra interrogante parece fundada, pues los sitios que servían de soporte a las imágenes de esos anhelos de justicia y de mayor bienestar han desaparecido del horizonte mítico europeo: en el este, los estados que apelaban al marxismo se derrumbaron, y en el oeste, el mito americano se tambalea: el capitalismo triunfante de los Estados Unidos no está menos afectado que las esperanzas tercermundistas de justicia para América Latina. Por lo tanto, ya no habría ni Marx ni América; y si ya no hay América —éste es el punto que nos concierne— se destruye uno de los motores de la utopía y, por lo mismo, uno de los motores de la crítica del Viejo Mundo. Según San Juan Crisóstomo, el santo predilecto de los utopistas, el paraíso, cerrado desde 5 000 años atrás, habría vuelto a abrirse para los hombres de buena voluntad con la pasión de Cristo. Pudiera ser que hoy fuera cerrado nuevamente. Más aún, a la desaparición del Reino, en los cielos o en este mundo, quizá se agregaría la desaparición del reino del César, que tendería a borrarse frente a la omnipotencia del dinero y a la sacralización del mercado. El Estado ya no ejercería su papel de regulador mercantil y social. Se reduciría a la fuerza armada, e incluso ésta parece susceptible de hurtarse, como en Colombia o en Líbano, ante las fuerzas armadas privadas. La utopía mínima del Estado regulador se vería lastimada igualmente. Compartimos estas inquietudes. Existe, sin lugar a dudas, una decadencia de lo que Ernst Bloch denominaba “la conciencia anticipante del hombre”, que se traduce en un retroceso de los valores universales emanados de la Ilustración, en forma simultánea con el de las utopías sociales. Este oscurecimiento de los puntos de referencia crea un sentimiento de impotencia, de exclusión y de vacío que, unido a la crisis económica, podría tener graves consecuencias.[28] Desafortunadamente, la vida angustiosa de las grandes metrópolis no hizo crecer la tensión utópica —como lo asegura Fernando Aínsa—;[29] más bien, contribuyó a su debilitamiento.

Sin embargo, la historia demuestra que la utopía, al igual que el Ave Fénix, siempre renace de sus cenizas; está, con mayor o menor intensidad, perpetuamente presente. Arrastrado por su afición a las fórmulas, Cioran escribe: “Puesto que la Edad de Hierro coexiste con la historia, cada época se dedica a divagar sobre la Edad de Oro”;[30] y, como teólogo, en *La Ciudad de Dios* San Agustín nos habla de la constante presencia de la ciudad perfecta en el centro de la imperfecta ciudad de los hombres. Ahora bien, a nuestro juicio,

estas comprobaciones son un motivo de consuelo. La utopía, a pesar de sus riesgos, es no sólo útil sino también indispensable. Mientras el hombre viva sumido en la angustia, necesitará apoyarse en alguna utopía para avanzar —a semejanza del peregrino de John Bunyan— desde la ciudad de perdición hasta la ciudad celestial; o, en otros términos, del paraíso perdido a la Tierra de Promisión a través del valle de lágrimas.

Sin lugar a dudas, en la actualidad Occidente sufre una crisis de la utopía. Paradójicamente, el final de las utopías es de por sí una utopía, de la misma manera que el final de las ideologías es una ideología. Después de todo, quienes vislumbran el final de las utopías y la muerte de las ideologías son las mismas personas: los partidarios y aprovechadores del *statu quo,* al que querrían mostrar como el menos malo de los mundos posibles. Evidentemente, se puede también sacar de la historia —en particular de la de nuestro siglo— lecciones de desconfianza, y pensar, con toda sinceridad, que es urgente no hacer nada para evitar lo peor. Sin embargo, además de que esta actitud intelectual constituye una negación de la evidencia de la vida, se expone al reproche de una contradicción: ¿cómo es posible fundarse en la historia para luego rechazarla? Rechazar la historia y denigrar la utopía es una sola y misma cosa. Todas las formas del pensamiento humano se despliegan en la historia, y la utopía en particular, pues ésta significa una insatisfacción del tiempo presente. Así, la utopía está capacitada para lanzar una mirada nostálgica sobre el pasado e imaginar, al mismo tiempo, un mundo mejor. La utopía es vital, por cuanto dilata al hombre a las dimensiones de su historia. Su final no es ni más ni menos hipotético que el de la humanidad misma.

Aun así, es necesario agregar una precisión: a pesar de su carácter de constante histórica, la utopía evoluciona y se vincula a eso que Fernand Braudel denomina "la larga duración", lo cual no implica la eterna firmeza. En cada época, la utopía aparece en la superficie de la historia con un rostro diferente. De la sumisión ordenada de los utopianos de Tomás Moro a la maravillosa libertad de los armonianos de Charles Fourier, hay un avance; pero el movimiento inverso es igualmente posible, tanto en lo que concierne a los proyectos y a las doctrinas, como a las tentativas de realización. Esa variabilidad y, en consecuencia, la perfectibilidad de la utopía, permiten esperar que su cercano renacimiento, apoyado en el examen crítico de sus formas anteriores, esté ubicado en el signo de la conciliación de la igualdad con la libertad. La utopía del porvenir también deberá evitar depender, para realizarse, de cualquier salvador, individual o colectivo; deberá abstenerse de seguir el ejemplo de Campanella, quien en 1637, al dedicar a Richelieu su libro *De Sensu rerum et magia,* escribía: "La ciudad del sol proyectada por mí y que a vos os toca fundar".[31] En cambio, habrá que tener presente la lección de San Agustín que figura en el capítulo XXII de *La Ciudad de Dios: "Dies septimus nos ipsi erimus".*[32]

Ojalá las páginas consagradas aquí a la utopía social en América Latina logren que se conozca mejor la historia de este continente cultural durante un periodo relativamente descuidado por parte de los historiadores, el cual se extiende desde la consumación de la independencia hasta la primera Guerra Mundial. Asimismo esperamos, más tímidamente pero con igual fervor, haber ofrecido nuevos ejemplos del papel desempeñado por la utopía en la historia de América, como también —de paso— haber convencido a algunos lectores de la legitimidad de las ciudades imaginarias y de los experimentos para hacerlas realidad. Así pues, honor a los utopianos, solarianos, icarianos y falansterianos, y a todos los soñadores de quienes nos hemos ocupado. Por sus actos o por sus escritos, a través de la realidad o de la ficción, ellos han contribuido, según la frase de Proudhon, a "desfatalizar el mundo".

[Notas]

---

[1] Fray Francisco Severo Maldonado (1775-1832), religioso y periodista mexicano, partidario de la independencia de la Nueva España, autor de una utopía jurídico-literaria intitulada *El triunfo de la especie humana,* publicada en 1830 o 1832. Véase, al respecto, la entrada que le consagra el *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México,* así como los trabajos de su biógrafo Paulino Machorro Narváez. Juan Nepomuceno Adorno (1807-1880), sismólogo, geógrafo, ingeniero, inventor y filósofo mexicano, autor de diversos trabajos científicos y filosóficos en español y en inglés —entre ellos *La armonía del universo: ensayo filosófico en busca de la verdad, la unidad y la felicidad,* publicado en México en 1862 (primera parte) y en 1882 (segunda parte)—. Esta obra conjuga las influencias de Saint-Simon, Fourier y Proudhon. Véase, al respecto, el exhaustivo estudio de Pablo González Casanova, *Una utopía de América,* El Colegio de México, México, 1953.

[2] Bartolomé Victory y Suárez (1833-1897), español instalado en Buenos Aires, discípulo del fourierista español Fernando Garrido y traductor de Etienne Cabet; figura entre los fundadores de la sección argentina de la Primera Internacional, donde apoyó la causa de Proudhon en contra de Marx; fue director del periódico *El Artesano* y autor de numerosas publicaciones masónicas, imposibles de encontrar. Al respecto véase Ricardo Falcón, *La Primera Internacional y los orígenes del movimiento obrero en Argentina (1857-1879)*, Centro de Estudios Históricos-Sociales de América Latina, cuaderno núm.

2, París, 1980.

[3] No obstante, hemos encontrado, más arriba, p. 130, a su hermano Joaquín, quien distribuía sus obras en el Montevideo sitiado.

[4] Sobre Ramón de la Sagra, véanse especialmente las actas del coloquio organizado en enero de 1992 por la Universidad de París VIII: *Ramón de la Sagra y Cuba,* bajo la dirección de Paul Estrade *et al.,* Ed. do Castro, La Coruña, 1992-1993, 2 vols.

[5] Véanse, más arriba, p. 37, p. 189, n. 10, y p. 192, n. 19, así como el capítulo consagrado a Plotino C. Rhodakanaty.

[6] *El Monedero* fue publicado en 1861, y *La Navidad en las montañas* y *La Quinta modelo,* en 1870. *El Monedero* relata la historia de la comunidad utópica de Nueva Filadelfia, y *La Navidad en las montañas* la de una comunidad aldeana dirigida por un sacerdote lamennesiano. Véase, al respecto, el artículo de María del Carmen Millán "Dos utopías", en *Historia Mexicana,* México, octubre-diciembre de 1957, pp. 187-206.

[7] *La Quinta modelo* es una novela que se burla de las ideas democráticas y laicas del movimiento de la Reforma, y cuyo episodio central está constituido por el relato del fracaso de una granja modelo administrada colectivamente; de ahí el título irónico de la obra. La única edición que conocemos de esta obra es la que figura en el volumen 6 de las *Obras* del autor, Ed. V. Agüero, México, 1897-1910.

[8] Obra de 1918 que ya contiene todo el pensamiento filosófico del autor. Traducción francesa por A. M. Lange y C. Piron, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, París, 1977.

[9] Véase, más arriba, p. 87.

[10] Véanse, por ejemplo, las cartas de Jorge Lagarrigue, fundador de la Iglesia positivista chilena, a Miguel Lemos, fundador de la Iglesia positivista brasileña: *Cartas de Jorge Lagarrigue a Miguel Lemos*, Igreja pozitivista do Brasil, Río de Janeiro, 1957. Todo el libro —y en particular las 18 páginas de la introducción— constituye un caso paroxístico de galicismo mental y francofilia beata. Estas cartas fueron escritas entre 1883 y 1894.

[11] En su libro *L'Espagne de Calderón de la Barca*, editado "Au siège social du positivisme, Paris-République occidentale, 1881-93e annéee de la grande crise", Jorge Lagarrigue escribe, por ejemplo, la siguiente frase: "Por otra parte, las ideas revolucionarias y metafísicas que penetran en nuestro país (Chile) tienden, ubicándonos exclusivamente desde el punto de vista del progreso material, a alejarnos de España para hacernos admirar la más anárquica de las civilizaciones, la de la América del Norte, que considera al hombre tan sólo como una máquina de producción" (p. 22). Véase también, sobre las relaciones entre el positivismo y las otras corrientes intelectuales en América Latina a finales del siglo XIX, el libro de Harold Eugene Davis, *Latin American Thought: A*

Historical introduction, The Free Press-Collier Macmillan Publishers, Nueva York-Londres, 1974, pp. 146-149.

[12] Para Auguste Comte, véase su *Discours sur l'esprit positif,* Union générale d'édition, París, 1963, pp. 97-98.

[13] Gallimard, Bibliothèque des histoires, París, 1974.

[14] Véanse, más arriba, pp. 187-188.

[15] La religión positivista también fue practicada en Chile, en Venezuela y en México. En su autobiografía *Ulises criollo,* el filósofo y ensayista mexicano José Vasconcelos describe una misa positivista. Véase el primer volumen de *La novela de la Revolución mexicana,* Ed. Aguilar, México, 1960, p. 671 A.

[16] Véanse las interesantes sugerencias de François Chevalier, en su libro *L'Amérique latine de l'Indépendance à nos jours,* PUF, col. Nouvelle Clio, París, 1977, pp. 468-487 (subcapítulo "Ceux d'en bas: soulèvements paysans et insurrections populaires"); así como nuestro artículo, ya citado, "Societés rurales traditionnelles et idéologies allogènes dans le monde méditeranéen et latino-américain".

[17] *Op. cit. (Mouvements ouvriers et socialistes…),* p. 11.

[18] *Op. cit. (Las Convenciones contra la cultura…),* p. 13.

[19] Véase, más arriba, p. 220.

[20] *Histoire et utopie,* Gallimard, col. Folio, París, 1987, p. 21.

[21] Traducido del inglés por J. Bernard y Ph. Monod, Seuil, París, 1979, 2 vols.

[22] "Notas para el estudio de la función de la utopía en la historia de América latina", en *Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos,* UNAM, México, núm. 13, 1983, p. 102.

[23] Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas,* FCE, México, 1984, p. 16.

[24] *Op. cit.,* p. 107.

[25] Antonio Machado, *Juan de Mairena,* Clásicos Castalia, Madrid, 1985, p. 200. Véanse también pp. 94 y 186.

[26] Manuel González Prada, *Horas de lucha,* Ed. Universo, Lima, 1972, p. 27 (en su conferencia "Los partidos y la unión nacional").

[27] Publicado en 1900, el libro obtuvo un éxito inmediato entre los jóvenes intelectuales hispanoamericanos. Al igual que en *La Tempestad,* de Shakespeare, Ariel simboliza el espíritu. En Rodó, Ariel lucha contra todas las formas de materialismo y de utilitarismo, particularmente las que provienen del mundo anglosajón.

[28] Véase René Passet, "Drogue, banlieues, integrismes", en *Le Monde Diplomatique,* núm. 449, agosto de 1991, p. 32.

[29] "Utopie, terre promise, émigration et exil", en *L'Imaginaire subversif, interrogations sur l'utopie*, Ed. Noir, Ginebra-Lyon, 1982, p. 6.

[30] *Op. cit.*, p. 104.

[31] Citado por Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, trad. del alemán por F. Wuilmart; Gallimard, col. Bibliothèque de philosophie, París, 1976-1982, vol. II, p. 97.

[32] *Ibid.*, vol. II, p. 79.

Anexo

Lista de comunidades utopistas de América Latina en el siglo XIX

Esta lista no es exhaustiva. A las comunidades que hemos estudiado se agregan otras que hemos encontrado, con el objeto de facilitar las investigaciones posteriores indispensables, las cuales, posiblemente, pondrán de manifiesto aún más experimentos. En esta lista hemos incluido todas las comunidades que tienen un vínculo con la utopía social. Este inventario está inspirado en el cuadro que presenta Jean-Christian Petitfils al final de su obra, *La Vie des communautés utopistes au XIXe siècle* (pp. 297 y ss.).

Clasificamos las comunidades por orden cronológico y especificamos, sucesivamente y para cada una, su nombre, la fecha de fundación de la empresa (no la de la inauguración de la comunidad), el nombre de los dirigentes o fundadores, la inspiración ideológica, el lugar de implantación y el origen de los participantes. Terminamos con una breve referencia bibliográfica, que indica una obra, o bien remite a las páginas o los capítulos de este estudio que contienen la información correspondiente.

República de los Hombres Libres (1799), Jean-François Clouet y François-Guillaume Coëssin; igualitarismo revolucionario de Gracchus Babeuf y saintsimonismo. Guayana Francesa (véase p. 29).

Campo de Asilo (1817), Charles y Henri Lallemand; bonapartismo. Texas (todavía nominalmente española); franceses, exiliados bonapartistas (véase p. 41).

Unión Industrial (falansterios de Oliveira y de Palmitar) (1840), doctor Benoît-Jules Mure y Michel Derrion; fourierismo. Brasil, península del Sahy, estado de Santa Catarina; franceses (véase tercera parte, capítulo I).

Sociedad Comunista (Hacia 1850 [?]), Juan de la Rosa Bravo; fourierismo (?). México, Tesechoacán, estado de Veracruz; mexicanos (señalada por José Carlos Valadés, *Historia del pueblo mexicano,* Editores Mexicanos Unidos, México, 1967, t. III, pp. 162-163).

Falansterio El Esfuerzo (1850), José María Chávez; fourierismo. México, ciudad de

Aguascalientes; mexicanos (señalada por G. García Cantú, *op. cit. [El socialismo...],* p. 117).

Colonia Los Buenos Amigos (1853); "socialismo o anarquismo" (Charles Gide). Perú (señalada por Charles Gide, *op. cit. [Colonies communistes…],* p. 175).

Colonia San José (1857), Alexis Peyret; proudhonismo. Argentina, provincia de Entre Ríos; saboyanos y suizos de lengua francesa (véase p. 143).

Escuela de la Razón y del Socialismo (1865), Plotino C. Rhodakanaty; fourierismo, proudhonismo. México, aldea de Chalco, Estado de México; mexicanos (véase tercera parte, capítulo II).

Credit Foncier (1879), Albert K. Owen; saintsimonismo, fourierismo, Jean-Baptiste Godin. México, Topolobampo, estado de Sinaloa; norteamericanos e ingleses, algunos mexicanos (véase tercera parte, capítulo III).

Jewish Colonization Association (1888), barón Maurice de Hirsch; "terre-librisme" (Th. Hertzka). Argentina y, a partir de 1905, Brasil; judíos de Europa Central (véase p. 325).

Colonia La Cecilia (1888), Giovanni Rossi; fourierismo, anarquismo. Brasil, municipio de Palmeira, estado de Paraná; italianos (véase tercera parte, capítulo V).

La Nueva Australia (y Colonia Cosme) (1893), William Lane; owenismo, tradeunionismo. Paraguay, cerca de Villarrica; australianos e ingleses (véase tercera parte, capítulo IV).

Bibliografía

Advertencia

Esta bibliografía reúne las obras y documentos utilizados en esta edición y está organizada según el siguiente diagrama:

I. Acervos consultados

II. Instrumentos generales de trabajo
- a) Bibliografías
- b) Índices de revista
- c) Diccionarios y obras de biografía
- d) Historiografía general europea y americana
- e) Historiografía general de los países ibéricos e iberoamericanos

III. Estudios sobre el concepto y la historia de la utopía
- a) Estudios generales
- b) Estudios sobre la utopía americana

IV. Textos de los utopistas, socialistas y teóricos europeos

V. Movimientos sociales, políticos e intelectuales europeos
- a) Testimonios y documentos
- b) Estudios

VI. Textos de los utopistas, socialistas y teóricos americanos

VII. Movimientos sociales, políticos e intelectuales americanos

VIII. Los experimentos comunitarios
- a) Testimonios y documentos
- b) Estudios

IX. Textos y estudios literarios

Siglas utilizadas

CMHLB: *Cahier du monde hispanique et luso-brésilien*
FCE: Fondo de Cultura Económica
HAHR: *Hispanic American Historical Review*
IHEAL: Institut des hautes études de l'Amérique latine
PUF: Presses Universitaires de France

I. Acervos consultados

Amsterdam
—Biblioteca del Instituto Internacional de Historia Social

Barcelona
—Biblioteca de Cataluña
—Biblioteca de la Facultad de Letras de Barcelona
—Biblioteca Rosendo Arus

Londres
—Biblioteca Británica
—Hemeroteca Británica

Madrid
—Biblioteca Nacional
—Biblioteca del Instituto Ibero-americano de Cooperación
—Biblioteca de la Casa de Velázquez
—Hemeroteca Municipal

París
—Bibliothèque national
—Bibliothèque de l'Institut des hautes études de l'Amérique latine
—Bibliothèque de l'Institut français d'histoire sociale
—Bibliothèque de la Fondation nationale des sciences politiques

—Bibliothèque de l'Arsenal
—Bibliothèque Sainte-Geneviève
—Bibliothèque du Saulchoir
—Bibliothèque de l'École normale supérieure

II. Instrumentos generales de trabajo

a) Bibliografías

Catálogo General de la Librería Española e Hispanoamericana, 1901-1930, Madrid, Instituto Nacional del Libro Español, 1932-1951, 5 vols.

Del Bo, Giuseppe, *Charles Fourier e la scuola societaria (1801-1922), saggio bibliografico,* Milán, Feltrinelli Ed., 1957.

Dreyfus, Michel, *Les sources de l'histoire ouvrière, social et industrielle en France, XIX*e-*XX*e *siècle: guide documentaire,* París, Ed. Ouvrières, 1987.

Gerits, Anton, *Additions and Corrections to Giuseppe del Bo's Bibliography "Charles Fourier e la scuola societaria",* Hilversum, A. Gerits-Rare Books, 1983.

Kirchheimer, Jean-Georges, *Voyageurs francophones en Amérique hispanique au cours du XIX*^{e} *siècle, répertoire bio-bibliographique,* París, Bibliothèque Nationale, 1987.

Lamberet, Renée, *Mouvements ouvriers et socialistes (chronologie et bibliographie): l'Espagne (1750-1936),* París, Ed. Ouvrières, 1953.

Leonetti, Alfonso, *Mouvements ouvriers et socialistes, chronologie et bibliographie: l'Italie,* París, Ed. Ouvrières, 1952.

Palau y Dulcet, Antonio, *Manual del librero hispanoamericano,* Barcelona, Librería anticuaria de A. Palau, 1948-1977, 28 vols.

Rama, Carlos M., *Mouvements ouvriers et socialistes (chronologie et bibliographie): l'Amérique latine, 1492-1936,* París, Ed. Ouvrières, 1959.

Walch, Jean, *Bibliographie du saint-simonisme,* París, Libraire philosophique J. Vrin, 1967.

b) Índices de revista

Gibson, Charles, *Guide to the Hispanic American Historial Review, 1946-1955,* Durham, Duke University Press, 1958.

Lapham Butler, Ruth, *Guide to the Hispanic American Historical Review, 1918-1945,* Durham, Duke University Press, 1950.

Muro, Luis, *"Historia Mexicana": índice de los volúmenes I-XXV (julio 1951-junio 1976),* México, El Colegio de México, 1977.

Revue des deux mondes, tables générales: 1831-1874, París, Au bureau de la Revue, 1886.

c) Diccionarios y obras de biografía

Desroche, Henri, *Dieux d'hommes: dictionnaire des messianismes et des millénarismes de l'ère chrétienne,* París, La Haye, Mouton, 1969.

Diccionario Enciclopédico del Perú, bajo la dirección de Alberto Tauro, Lima, Ed. Mejía Vaca, 1966-1967, 3 vols.

Diccionario Porrúa de historia, biografía de México, 4ª ed., México, Porrúa, 1976, 2 vols.

Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français, bajo la dirección de Jean Maitron, París, Les Ed. Ouvrières, 1964, 15 vols.

Dictionnaire de biographie française, París, Letouzey et Ané, desde 1933, 14 vols. (hasta la letra G).

Dizionario biografico degli Italiani, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1961.

Feller, abate F. X. de, *Biographie universelle ou dictionnairehistorique des hommes qui se sont fait un nom,* París, Leroux, Jouby et Cie-Gaume frère, 1847.

Feret, Edouard, *Statistique générale topographique, scientifique, administrative... du département de la Gironde,* Burdeos-París, Feret-Masson-Lechevalier, 1889 (vol. 3: *Biographie).*

Fernández Saldaña, José M., *Diccionario uruguayo de biografías,* Montevideo, Ed. Amerindia, 1945.

García Cubas, Antonio, *Diccionario geográfico de los Estados Unidos Mexicanos,* México, Antigua Imp. de Murguía, 1888-1891, 5 vols.

Lamothe, Léonce de, *Notes supplémentaires pour servir à la biographie des hommes utiles ou*

célèbres de la ville de Bordeaux et du département de la Gironde, Ginebra, s. e., 1869.

Versins, Pierre, *Encyclopédie de l'utopie et de la science fiction,* 2ª ed., Lausana, Ed. de l'Age d'homme, 1984.

Yaben, Jacinto R., *Biografías argentinas y sudamericanas,* Buenos Aires, Ed. Metrópolis, 1938-1940, 5 vols.

d) Historiografía general europea y americana

Benaerts, Pierre *et al., Nationalités et nationalismes (1860-1878),* París, col. "Peuples et civilisations", PUF, 1968.

Braudel, Fernand, *Ecrits sur l'Histoire*, París, col. Champ, Flammarion, 1977.

Chaunu, Pierre, *L'Amérique et les Amériques de la préhistoire à nos jours,* París, Armand Colin, 1964.

Chevalier, François, *L'Amérique latine de l'Indépendance à nos jours,* París, col. Nouvelle Clio, PUF, 1977.

Davis, Harold Eugene, *Latin American Thought: A Historical Introduction,* Nueva York-Londres, The Free Press-Collier Macmillan Publishers, 1974.

Galeano, Eduardo, *Les veines ouvertes de l'Amérique latine: unecontre-histoire,* trad. de Claude Couffon, col. Terres humaines, París, Plon, 1981.

Hobsbawn, Eric J., *Bandits,* Harmondsworth, Penguin Books Ltd., 1985.

———, *Rebeldes primitivos,* trad. del inglés por J. Romero Maura, Barcelona, Ed. Ariel, 1974.

Manigat, Leslie, *L'Amérique latine au XIX*e *siècle (1889-1929),* París, Ed. Richelieu-Publications de l'Université de Paris 1, 1973.

Sotelo, Ignacio, *Sociología de América latina: estructuras y problemas,* Madrid, Ed. Tecnos, 1975.

Tapié, Victor-Louis, *Histoire de l'Amérique latine au XIX*^{e} *siècle,* París, Aubier-Montaigne, s. f.

Zea, Leopoldo, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica,* México, UNAM, 1956.

e) Historiografía general de los países ibéricos e iberoamericanos

Arrubla, Mario *et al., Colombia hoy,* Bogotá, Siglo XXI de Colombia Ed., 1978.

Bareiro-Saguier, Rubén, *Le Paraguay,* trad. del español por J. P. Duviols, París-Bruselas-Montreal, Bordas, 1972.

Buy, François, *Histoire de la Colombie,* París, Les Ed. Municipales, 1976-1977, 2 vol.

Cardozo, Efraim, *Paraguay independiente,* Asunción, Carlos Schauman Ed., 1988.

Encina, Francisco A., y Leopoldo Castedo, *Resumen de la historia de Chile,* Santiago, Zig-Zag, 1964, 3 vols.

Frías Valenzuela, Francisco, *Manual de historia de Chile,* Santiago, Ed. Nascimento, 1975.

Gaignard, Romain, *La pampa argentina: ocupación, poblamiento, explotación, de la Conquista a la crisis mundial (1550-1930),* Buenos Aires, Ed. Solar, 1989.

Mauro, Frederic, *Histoire du Brésil,* París, col. Que sais-je?, PUF, 1979.

Parkes, Henry B., *Histoire du Mexique,* trad. del inglés por Collin Delavaud, París, Payot, 1971.

Rouquié, Alain, *Pouvoir militaire et société politique en République argentine,* París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977.

Roux, Rodolfo Ramón de, *Nuestra historia,* Bogotá, Ed. Lerner, 1988 [historia de Colombia].

Saldias, Adolfo, *Historia de la confederación argentina,* Buenos Aires, Hyspamérica Ed., 1987, 3 vols.

Silva Bruno, Ernani, *História do Brasil, geral e regional* (vol. 2: *Nordeste),* São Paulo, Ed. Cultrix, s. f.

Témime, Émile, Albert Broder y Gérard Chastagnaret, *Histoire de l'Espagne contemporaine,* París, Aubier-Montaigne, 1969.

Tuñón de Lara, Manuel, *La España del siglo XIX,* Barcelona, Ed. Laia, 1974.

Utopie et socialisme au Portugal: actes du colloque de Paris, 10-13 juillet 1979, París, Fondation Calouste Goulbenkian, 1982.

Villalobos R., Sergio *et al., Historia de Chile,* Santiago, Ed. Universitaria, 1974, 2 vols.

III. Estudios sobre el concepto y la historia de la utopía

a) Estudios generales

Aínsa, Fernando, "Utopie, terre promise, émigration et exil", en *L'Imaginaire subversif, interrogations sur l'utopie,* Ginebra-Lyon, Ed. Noir, 1982.

Bloch, Ernst, *L'Esprit de l'utopie,* trad. del alemán por A. M. Lange y C. Piron-Audard, París, col. Bibliothèque de philosophie, Gallimard, 1977.

———, *Le Principe Espérance*, trad. del alemán por F. Wuilmart, París, col. Bibliothèque de philosophie, Gallimard, 1976-1982, 2 vols.

Bonn, Anne-Marie, *La rêverie terrienne et l'espace de la modernité,* París, Klincksieck, 1976.

Cioran, Emil, *Histoire et utopie,* París, col. Folio, Gallimard, 1987.

Clastres, Pierre, *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique,* París, Les Ed. de Minuit, 1974.

Desroche, Henri, *La société festive: du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués,* París, Seuil, 1975.

Gide, Charles, *Colonies communistes et coopératives,* París, Association pour l'enseignement de la coopération, 1927-1928.

Mühlmann, Wilhelm E., *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde,* trad. del alemán por J. Baudrillard, París, col. Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, 1968.

Petitfils, Jean-Christian, *La Vie quotidienne des communautés utopistes au XIXe siècle,* París, Hachette, 1982.

Popper, Karl Raimund, *La Société ouverte et ses ennemis,* trad. del inglés por J. Bernard y Ph. Monod, París, Seuil, 1979, 2 vols.

La Quinzaine littéraire, 1º al 31 de agosto de 1981 (núm. 353), consagrado a "La cité idéale: visages de l'utopie", París.

Servier, Jean, *L'Utopie,* París, col. Que sais-je?, PUF, 1979.

Tazbir, Janusz, "Entre le rêve et la résignation: l'utopie populaire dans l'ancienne Pologne", en *Annales,* XXXVII-2, marzo- abril de 1982, París, Armand Colin.

b) Estudios sobre la utopía americana

Aínsa, Fernando, *Los buscadores de la utopía,* Caracas, Monte Ávila Ed., 1977.

———, "El fin de la edad de oro y el descubrimiento de América (análisis de un presentimiento literario)", en *Mélanges américanistes en hommage à Paul Verdevoye,* París, Ed. Hispaniques, 1985, pp. 365-380.

———, "Notas para el estudio de la función de la utopía en la historia de la América Latina", en *Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos,* núm. 13, 1983, pp. 93-114, México, UNAM.

Barabas, Alicia M., *Utopías indias, movimientos sociorreligiosos en México,* México-Barcelona, Grijalbo, 1989.

Bataillon, Marcel, y Andre Saint-Lu, *Las Casas et la défense des Indiens,* París, col. Archives, Julliard, 1971.

Baudot, Georges, *Utopie et histoire au Mexique: les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569),* Tolosa, Privat, 1977.

Brun, Jeanine, *America! America! Trois siècles d'émigration aux Etats-unis (1620-1920),* París, col. Archives, Gallimard-Julliard,1980.

Cro, Stelio, *Realidad y utopía en el descubrimiento y conquista de la América hispana (1492-1682),* Troy-Mad., International Book Publishers-Fundación Universitaria Española, 1983.

Haubert, Maxime, *La vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites,* París, col. La vie quotidienne, Hachette, 1967.

Joxe, Alain, "L'Utopie incaïque et le corporativisme de gauche", en *Critique,* núms. 363-364, París, Ed. de Minuit, agosto-septiembre de 1977, pp. 775-789.

Lafaye, Jacques, "L'Amérique latine: terre d'utopie, du XVIe siècle à nos jours", en *Cahier des Amériques latines,* nueva serie, núm. 4, París, 1985, pp. 91-102.

———, *Mesías, cruzadas, utopías: el judeocristianismo en las sociedades ibéricas,* trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1984.

———, *Quetzalcóatl et Guadalupe: la formation de la conscience nationale au Mexique,* París, col. Bibliothèque des histoires, Gallimard, 1974.

Louis, Jeanne Henriette, y Jean-Olivier Heron, *William Penn et les quakers: ils inventèrent le*

Nouveau Monde, París, col. Découvertes, Gallimard, 1990.

Lugon, Clovis, *La République communiste chrétienne des Guaranis, 1610-1768,* París, Ed. Ouvrières, 1949.

Marienstras, Elise, *Les Mythes fondateurs de la nation américaine,* Bruselas, Ed. Complexe, 1992.

Metraux, Alfred, *Les Incas,* París, col. Microcosme-Le temps qui court, Seuil, 1961.

IV. Textos de los utopistas, socialistas y teóricos europeos

Ben Israel, Menasseh, *Espérance d'Israël,* introducción, traducción y notas de Henri Méchoulan y Gérard Nahon, París, JeanVrin, 1979.

Bonaparte, Luis Napoleón, *Canal of Nicaragua, or a project toconnect the Atlantic and Pacific oceans by means of a canal,* Londres, Mills and Son, 1846.

Bonnard, Arthur de, *Organisation du travail, organisation d'une commune sociétaire,* Boudonville, casa del autor, 1845.

Cabet, Etienne, *Viage por Icaria,* trad. por Francisco J. Orellana, Barcelona, Imp. y librería Oriental, 1848.

Chevalier, Michel, *Correspondance de voyage,* manuscritos conservados en la biblioteca del Arsenal, en el acervo Prosper Enfantin.

———, *Cours d'économie politique fait au Collège de France, année 1841-1842,* París, Capelle, 1842.

———, "L'expédition du Mexique", en *La Revue des deux mondes,* primera parte, 1º de abril de 1862; segunda, 14 de abril de 1862 (38º vol., marzo-abril de 1862).

———, *L'Isthme de Panama, examen historique et géographique des différentes directions suivant lesquelles on pourrait le percer et des moyens à y employer, suivi d'un aperçu sur l'isthme de Suez,* París, C. Gosselin, 1844.

———, *Lettres sur l'Amérique du Nord,* París, C. Gosselin, 1836, 2 vols.

———, *Le Mexique ancien et moderne*, París, Hachette, 1863.

Chevalier, Michel, *Mexique, extrait du Dictionnaire général de la politique par M. Maurice Block,* Estrasburgo, Imp. Vve. Berger-Levrault, 1864.

———, *Le Mexique, extrait de l'encyclopédie du XIXe siècle,* París, Imp. Maulde et Renou, 1851.

Chevalier, Michel, y Tomás Ayón, *Convention pour l'exécution d'un canal maritime interocéanique sur le territoire de la République de Nicaragua,* París, Imp. administrative Paul Dupont, 1869.

Comte, Auguste, *Discours sur l'esprit positif,* presentación y notas por P. Arbousse-Bastide, París, col. 10-18, Union Générale d'Edition, 1963.

———, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société,* introducción de A. Kramer-Marietti, París, Aubier-Montaigne, 1970.

Considérant, Victor, *Au Texas: rapport à mes amis,* París, Librairie phalanstérienne, 1854.

———, *Description du phalanstère,* París, Ginebra, col. Ressources, Slatkine, 1980.

———, *Destinée sociale*, París, Au bureau de la Phalange, 1834, 2 vols.

———, *Lettre à l'empereur Maximilien,* manuscrito conservado en la biblioteca de la Escuela Normal Superior, en el acervo Victor Considérant.

———, *Mexique. Quatre lettres au maréchal Bazaine,* Bruselas, C. Muquardt, 1868.

Derrion, Michel, *Constitution de l'industrie ou organisation pacifique du commerce et du travail ou tentative d'un fabricant de Lyon pour terminer d'une manière définitive la tourmente sociale,* Lyon, Librairie Durval, 1834.

Donoso Cortés, Juan, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme,* París, Aux bureaux de la Bibliothèque nouvelle, 1851.

———, *Lettre au cardinal Fornari et textes annexes,* traducción y notas de André Coyné, Lausana, Ed. L'Age d'homme, 1989.

Fourier, Charles, *La Fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère et l'antidote: l'industrie naturelle, combinée, attrayante donnant quadruple produit,* París, Bossange père, 1835-1836, 2 vols.

Fourier, Charles, *Le Nouveau monde amoureux* in *Oeuvres complètes,* t. VII, manuscrito inédito establecido por Simone Debout-Oleszkiewicz, París, Ed. Anthropos, 1967.

———, *Le Nouveau monde industriel et sociétaire* in *Oeuvres complètes,* t. VI, París, Ed. Anthropos, 1966 [facsímil de la edición de 1845, París, A la librairie sociétaire].

———, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales,* París, Jean-Jacques Pauvert, 1967.

Guépin, doctor Ange, *Philosophie du socialisme ou étude sur les transformations dans le monde et l'humanité,* París, G. Sandré, 1850.

Hertzka, Théodore, *Un voyage à Terre-Libre,* presentación de Raymond Trousson, París-Ginebra, col. Ressources, Slatkine, 1980.

Herzen, Alexandre, *De l'autre rive*, París-Ginebra, col. Ressources, Slatkine, 1980.

Lafargue, Paul, *Le droit à la paresse: réfutation du droit au travail de 1848,* París, casa Keuk Djian, 1974.

Lafargue, Pablo (Paul), *Textos escogidos,* selección e introducción de Salvador Morales, La Habana, Ed. de Ciencias Políticas, 1976.

Lamennais, Félicité Robert de, *De l'absolutisme et de la liberté et autres essais,* París, Ramsay, 1978, 253 pp.

———, *Paroles d'un croyant,* ampliado con *De l'absolutisme et de la liberté,* París, Eugène Renduel, 1834.

Leroux, Pierre (director), *L'Encyclopédie du XIXe siècle,* París, Gosselin, 1836-1841, 8 vols.

Malato, Carlos (Charles), *Revolución cristiana y revolución social,* trad. de A. López Rodrigo, Barcelona, coedición Centro Ed. Presa y Maucci Hermanos e Hijos, Buenos Aires-México, s. f. (¿1899?).

Marx, Karl, y Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste et Critique du programme de Gotha,* introducción y notas de F. Chatelet, París, Le Livre de poche, 1973.

———, *Revolución en España,* prólogo, notas y traducción de M. Sacristán, Barcelona, Ed. Ariel, 1973.

———, *Utopisme et communauté de l'avenir,* traducción y notas de R. Dangeville, París, petite col. Maspero, Maspero, 1976.

Marx, Karl y Friedrich Engels, *Les utopistes,* traducción y notas de R. Dangeville, París, petite col. Maspero, Maspero, 1976.

Michelet, Jules, y Edgar Quinet, *Des Jésuites,* París, col. Libertés, Jean-Jacques Pauvert, 1966.

Montesquieu, Charles de Secondat, barón de, *Oeuvres complètes,* París, Le Seuil, 1964.

Moro, Tomás, *L'Utopie*, introducción y notas Marcelle Bottigelli-Tisserand, París, Ed. Sociales, 1978.

Morris, William, *Nouvelles de nulle part (News from nowhere),* edición bilingüe, traducción e

introducción de V. Dupont, París, Aubier-Montaigne, 1957.

Owen, Robert, *The life of Robert Owen written by himself,* Londres, Effingham Wilson, 1857-1858, 2 vols.

Pi y Margall, Francisco, "América en la época del Descubrimiento" (2 conferencias), en *Opúsculos,* segunda serie, Madrid, Imp. de la Enseñanza, s. f., pp. 47-102.

———, colaboraciones en *El Eco Hispanoamericano*, revista semanal enciclopédica, 31 de octubre de 1866 al 31 de diciembre de 1868 (semanario publicado en París).

———, *Estudios sobre la Edad Media*, Veracruz-Puebla, Librería La Ilustración, 1883.

———, *Guatimozín y Hernán Cortés: diálogo,* Madrid, Imprenta y fundición de los hijos de J. A. García, 1899, 47 pp.

———, *Historia de la América antecolombiana,* Barcelona, Montaner y Simón, 1892, 2 vols.

———, *Pensamiento social,* selección y estudio preliminar de Juan Trias Bejarano, Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1968.

———, *La República de 1873: apuntes para escribir su historia (vindicación del autor),* Buenos Aires, Imp. y Librería de *El Correo Español,* 1874.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la proprieté? ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement,* París, Garnier frères, 1848.

———, *Textes choisis,* presentados y comentados por J. Lajugie, París, Librairie Dalloz, 1953.

Quinet, Edgar, *L'Expédition du Mexique,* Londres, W. Jeff, 1862.

———, *Lettres d'exil*, París, Calmann-Lévy, 1885, vols. I y II.

Reclus, Eliseo (Elisée), *Colombia,* traducción y notas, con autorización del autor de Javier Vergara y Velasco, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1893, (edición facsímil de 1953, s. l., s. e.).

Reclus, Onésimo, y Eliseo (Onésime y Elisée), *Novísima geografía universal,* Madrid, Ed. Española-Americana, 1906-1907, 6 vols.

Reclus, Elisée, "Les républiques de l'Amérique du Sud: leurs guerres et leurs projets de fédération", en *La Revue des deux mondes,* 15 de octubre de 1866, París, vol. 65, pp. 953-980.

———, *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte-Marthe,* París, Hachette, 1861.

Reybaud, Louis, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes,* París, Guillaumin et Cie,

1856, 6ª ed., 2 vols.

Rossi, Giovanni, *Un comune socialista,* Liorna, Tip. e Lit. Favillini, 1891. [La obra incluye la novela *Un comune socialista, bozzetto semi-veridico di Cardias.]*

———, *Socialismo practico, note storiche,* manuscrito inédito conservado en el Instituto Internacional de Historia Social de Amsterdam.

———, *Utopie und Experiment,* Berlín, Karin Kramer Verlag, 1979 (edición facsímil del libro publicado por Alfred Sanftleben en Zurich en 1897).

———, véase también bajo Jean-Louis Comolli y Luisa Betri en la división VIII-b.

Sagra, Ramón de la, *Cuba: 1860. Selección de artículos sobre agricultura cubana,* introducción de M. Moreno Fraginals, La Habana, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, 1963.

———, *Historia económico-política y estadística de la Isla de Cuba o sea de sus progresos en la población, la agricultura, el comercio y las rentas,* La Habana, Imp. de la viuda Arazoza y Soler, 1831.

———, *Organisation du Travail, questions préliminaires à l'examen du problème,* París, Ledoyen, 1848.

Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conde de, "Histoire de ma vie", prefacio a las *Lettres au bureau des longitudes*, en *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* t. XV, París, E. Dentu, 1868.

———, *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion,* escogidos y presentados por Henri Desroche, París, col. Politique, Seuil, 1969.

Sinapia, una utopía española del siglo de las Luces, introducción de Miguel Avilés Fernández, Madrid, col. Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados, Editora Nacional, 1976.

Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique,* París, Gallimard, 1968.

Tristán, Flora, *Pérégrinations d'une paria (1833-1834),* París, A. Bertrand, 1838, 2 vols. [ed. original, texto completo].

———, *Les pérégrinations d'une paria, 1833-1834,* París, col. "La découverte", Maspero, 1979.

———, *Promenades dans Londres ou l'aristocratie et les prolétaires anglais,* edición establecida y comentada por F. Bédarida, París, La Découverte-Maspero, 1983.

Vidal, François, *De la répartition des richesses ou de la justice distributive en économie sociale,* París, Capelle, 1846.

Villegardelle, François, *Histoire des idées sociales avant la Révolution française, ou les socialistes modernes devancés et dépassés par les anciens penseurs et philosophes avec textes à l'appui,* París, Guarin, 1846.

V. Movimientos sociales, políticos e intelectuales europeos

a) Testimonios y documentos

Canal interocéanique maritime de Nicaragua, assemblées générales des 14 et 24 novembre 1877, Bourges, Imp. Jollet, 1877.

La Démocratie pacifique, periódico dirigido por V. Considérant, 1846.

La Discusión, periódico publicado en Madrid, 1857-1858.

La España Federal, periódico bisemanal de Montevideo, 1884.

Garibaldi, Giuseppe, *Mémoires d'un chemise rouge,* notas de Daniele Ponchiroli, traducido del italiano por F. González Batlle, París, Maspero, 1981.

Kropotkine, Pierre, *Autour d'une vie: mémoires,* traducido del inglés por F. Leray y A. Martin, 7ª ed., París, P. V. Stock, 1905.

"Listas de suscriptores" de *La Démocratie pacifique,* documentos conservados en el acervo Victor Considérant de la biblioteca de la Escuela Normal Superior.

Martin de La Bastide, *Mémoire sur un nouveau passage de la mer du Nord à la mer du Sud*, París, Imp. Didot fils aîné, 1791.

Milliet, Paul, *Une famille de républicains fouriéristes: les Milliet,* París, Giard et Brière, 1916.

Vega Rey, Luis, *Puntos negros del descubrimiento de América,* Madrid, Imp. de Ricardo Rojas, 1899.

b) Estudios

Abramson, Pierre-Luc, "L'État dans la pensée politique de Francisco Pi y Margall", en *Actes du colloque de Rennes de l'Association française des historiens des idées politiques,* Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1989, pp. 5-11.

Agulhon, Maurice, John Bartier, René Boudard *et al., 1848, les utopismes sociaux: utopie et action à la veille des Journées de Février,* París, Société d'histoire de la Révolution de 1848, SEDES-CDU, 1921.

Beecher, Jonathan, "Fourier et Francia, une lettre inédite", en *Cahiers Charles Fourier,* Besanzón, Société Charles Fourier, núm. 3, 1992, pp. 3-10.

Bénichou, Paul, *Le Temps des prophètes, doctrines de l'âge romantique,* París, col. Bibliothèque des idées, Gallimard, 1977.

Bruckner, Pascal, *Fourier,* París, col. Ecrivains de toujours, Seuil, 1975.

Charléty, Sébastien, *Histoire du saint-simonisme,* París, Paul Hartmann, 1931.

Conangia Fontanilles, José, *Cuba y Pi y Margall, estudio preliminar seguido de un anexo con todos los artículos y discursos de Pi y Margall en pro de la autonomía y luego de la independencia de Cuba,* La Habana, Ed. Lex, 1947.

Debû-Bridel, Jacques, *L'Actualité de Fourier: de l'utopie au fouriérisme appliqué,* París, Ed. France-Empire, 1978.

Desanti, Dominique, *Les socialistes de l'utopie*, París, Payot, 1970.

Dolléans, Edouard, *Robert Owen (1771-1858),* París, Sté Nouvelle de librairie et d'ed., 1905.

Domergue, Lucienne, y Marie Laffranque, "La *Revista blanca* et les philosophes français du XVIIIe siècle: anarchisme et 'Lumières' ", en *Pensée hispanique et philosophie française des Lumières",* Tolosa, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1980, pp. 101-137.

Dommanget, Maurice, *Victor Considérant, sa vie, son oeuvre,* París, Ed. Sociales Internationales, 1929.

Dubief, Henri, *Les Anarchistes (1870-1940),* París, col. Dossiers sciences humaines, Armand Colin, 1972.

Duine, abate François, *Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages, d'après les sources imprimées et les documents inédits,* París, Garnier, 1922.

Duveau, Georges, *1848*, París, col. Idées, Gallimard, 1965.

Elorza, Antonio, *El fourierismo en España*, selección de textos y estudio de A. Elorza,

Madrid, Ed. de la Revista de trabajo, 1975.

———, *Socialismo utópico español,* selección, prólogo y notas de A. Elorza, Madrid, col. El libro de bolsillo, Alianza Ed., 1970.

Giblin, Béatrice, "Elisée Reclus et les colonisations", en *Hérodote,* núm. 22 (tercer trimestre de 1981) consagrado a Elisée Reclus, París, Maspero, pp. 56-79.

Godechot, Jacques, *Le mémorial des siècles: les Révolutions de 1848,* París, Albin Michel, 1971.

Gómez-Ferrer Morán, Guadalupe, "Cuba en el horizonte internacional de la República de 1873", en *Quinto Centenario,* núm. 10, 1986, Madrid, Ed. Universidad Complutense, pp. 109-130.

Gouy, Patrice, *Pérégrinations des "Barcelonnettes" au Mexique,* Grenoble, Presse universitaire de Grenoble, 1980.

Halevy, Elie, *Histoire du socialisme européen,* París, col. Bibliothèque des idées, Gallimard, 1948.

Janet, Paul, *Saint-Simon et le saint-simonisme,* París, Germèr Baillere et Cie, 1878.

Jones, Russel M., "The Victor Considerant's american experience (1852-1869)", en *The French-American Review,* 2 entregas: invierno de 1976 (pp. 65-95) y primavera de 1977 (pp. 124-150).

Jutglar, Antoni, *El constitucionalismo revolucionario de Pi y Margall,* Madrid, Taurus, 1970.

———, *Pi y Margall y el federalismo español,* Madrid, Taurus, 1975, 2 tomos.

Leprohon, Pierre, *Flora Tristan*, París, Ed. Corymbe, 1979.

Leroy, Maxime, *La vie du comte de Saint-Simon, 1760-1825,* París, Grasset, 1925.

Le Yaouanq, Guy, *1848 en Europe,* París, col. Dossiers Clio, PUF, 1974.

López Campillo, Evelyne, "El mesianismo en España en el siglo XX", en *Ibérica III,* París, Université de Paris-Sorbonne, 1981, pp. 335-344.

Maitron, Jean, *Le mouvement anarchiste en France,* París, Maspero, 1975, 2 vols.

Majarrés, Ramón de, "Proyectos españoles de canal interoceánico", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* Madrid, enero-febrero de 1914 y marzo-abril de 1914 (artículo en 2 entregas).

Masini, Pier Carlo, *Storia degli anarchici italiani, da Bakunin a Malatesta,* Milán, Rizzoli,

1969.

Nettlau, Max, *Breve storia dell'anarchismo,* Cesena, Ed. L'Antistato, 1964.

———, *La première Internationale en Espagne (1868-1888),* traducción y notas de Renée Lamberet, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1969.

Panabière, Louis, "Œdipe créole", en *Études mexicaines,* núm. 1, Université de Perpignan, Perpiñán, 1978, pp. 96-111.

Puech, Jules L., *La vie et l'oeuvre de Flora Tristan, 1803-1844,* París, Marcel Rivière, 1925.

Rosal, Amaro del, *Los congresos obreros internacionales en el siglo XIX,* Barcelona-Buenos Aires-México, Grijalbo, 1975.

Sanbar, Elias, "Theodor Herzl, trains électriques et eucalyptus", en *Revue d'études palestiniennes,* núm. 22, invierno de 1987, pp. 35-49.

Treves, Renato, *La dotrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento,* Turín, Giappichelli, 1973.

Walch, Jean, *Michel Chevalier, économiste saint-simonien: 1806-1879,* tesis presentada ante la Universidad de París IV, Servicio de reproducción de tesis de la Universidad de Lille III, Lille, 1974.

———, "Les saint-simoniens et les grandes entreprises du XIX[e] siècle", en *Economies et sociétés, cahiers de l' ISEA,* t. IV, núm. 10, Ginebra, Librairie Droz, octubre de 1970, pp. 357-397.

VI. Textos de los utopistas, socialistas y teóricos americanos

Abreu e Lima, José Inácio, *Resumen histórico de la última dictadura del Libertador Simón Bolívar,* Caracas, Centro Abreu e Lima de Estudios Brasileños, 1983.

———, *O Socialismo,* prefacio de Barbosa Lima Sobrinho, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina,* Buenos Aires, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1966.

———, *Escritos satíricos y de crítica literaria,* prólogo y notas de José A. Oría, Buenos Aires, Academia Argentina de las Letras, 1896.

Análisis del socialismo y exposición clara, metódica e imparcial de los principales socialistas antiguos y modernos y con especialidad los de [sic] *San-Simón, Fourier, Owen, P. Leroux y Proudhon, según los mejores autores que han tratado esta materia, tales como Reybaud, Guépin, Villegardelle, etc.* (obra anónima), Bogotá, Librería de S. Simonot, 1852.

Arcos (Arlegui), Santiago, *La Plata, étude historique,* París, Michel Lévy frères, 1865.

Arcos Arlegui, Santiago, véase también bajo Carlos M. Rama en la división VII-b.

Bello, Andrés, *Obras completas, tomo XIX: temas de historia y geografía,* prólogo de Mariano Picón Salas, Caracas, Ed. del Ministerio de Educación, 1957.

Bilbao, Francisco, *El Evangelio americano y páginas selectas,* selección, prólogo y notas de Armando Donoso, Barcelona, Ed. Maucci, s. f.

———, *Iniciativa de la América: idea de un congreso federal de las Repúblicas,* París, Imp. d'Aubusson et Kugelmann, 1856.

———, *Lamennais como representante del dualismo de la civilización moderna,* París, Imp. d'Aubusson et Kugelmann, 1856.

———, *Obras completas,* introducción de Pedro Pablo Figueroa, Santiago de Chile, Imp. de "El Correo", 1897, 4 tomos.

Bolívar, Simón, *Cuatro cartas y una memoria,* introducción de Charles V. Aubrun, París, Centre de recherches de l'Institut d'études hispaniques, 1969.

———, *Escritos políticos,* selección e introducción de G. Soriano, Madrid, El libro de bolsillo-Alianza Ed., 1975.

Echeverría, Esteban, *Obras completas,* Buenos Aires, C. Casavalle Ed., 1870-1874, 5 vols.

Flores Magón, Ricardo, *Antología,* introducción y selección de Gonzalo Aguirre Beltrán, México, col. Biblioteca de Estudiante Universitario, UNAM, 1972.

———, *La Révolution mexicaine,* Tolosa, Ed. AAEL Spartacus, 1978.

González Prada, Manuel, *Horas de lucha,* Lima, Ed. Universo, 1972.

———, *Páginas libres, horas de lucha,* prólogo y notas de L. A. Sánchez, s. l. (Caracas), Biblioteca Ayacucho, 1976.

———, *Sobre el militarismo (antología). Bajo el oprobio,* presentación y selección de Bruno Podestá, Lima, Ed. Horizonte, 1978.

Lagarrigue, Jorge, *Cartas de Jorge Lagarrigue a Miguel Lemos,* Río de Janeiro, Igreja

pozitivista do Brasil, 1957.

———, *A ditadura republicana segundo Augusto Comte,* trad. del francés de J. Mariano de Oliveira, advertencia de Miguel Lemos, Pôrto Alegre, Imp. nas oficinas da Escola Parobé e Imprensa universitária, 1957, 141 pp.

———, *L'Espagne et Calderón de la Barca,* ed. Au siège social du positivisme, Paris-République occidentale, 1881-93e année de la grande crise.

Lamas, Andrés, obras completas publicadas bajo los siguientes títulos: *Escritos selectos del Dr. D. Andrés Lamas* (t. I) y *Escritos* (tomos II y III), Montevideo, Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, Biblioteca de Autores Nacionales, 1922, 1943 y 1952.

Lastarria, José Victorino, *La América,* Madrid, Ed. América, s. f., 2 vols.

———, *Lastarria,* prólogo y selección de Luis Enrique Délano, México, Ed. Secretaría de Educación Pública, 1944 [antología].

———, *Lecciones de geografía moderna,* Santiago, Imp. del Colocolo, 1838.

———, *Lecciones de política positiva,* París-México, A. Bouret e hijo, 1875.

———, *Miscelánea histórica y literaria,* Valparaíso, Imp. de "La Patria", 1868, 3 vols.

———, *Recuerdos literarios, datos para la historia literaria de la América española y del progreso intelectual en Chile,* Santiago, M. Servat, 1885.

Madiedo, Manuel María, *Una gran revolución o la razón del hombre juzgada por sí misma,* Caracas, Imp. de "La Opinión nacional", 1876.

———, véase también bajo Jorge Orlando Melo en la división VII-b.

Martí, José, *La guerre de Cuba et le destin de l'Amérique latine,* selección de textos y trad. por Jean Lamore, París, Aubier-Montaigne, 1973.

Ramírez, Ramón, véase bajo Germán Carrera Damas en la división VII-b.

Rhodakanaty, Plotino C., *Cartilla socialista o sea catecismo elemental de la escuela socialista de Carlos Fourier,* precedido de una introducción de José C. Valadés, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México,* México, vol. III, 1970, pp. 7-66.

———, *Escritos*, México, col. Cuadernos obreros, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1976.

Rodó, José Enrique, *Ariel; Liberalismo y jacobinismo; Ensayos,* estudio preliminar por Raimundo Lazo, México, Ed. Porrúa, 1972.

Rodó, José Enrique, *El Mirador de Próspero*, en *Obras completas,* Madrid, Aguilar, 1957.

Samper Agudelo, José María, *Ecos de los Andes,* París, Imp. E. Thunot et Cie, 1860.

———, *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las Repúblicas colombianas,* París, Imp. E. Thunot et Cie, 1861.

———, *El programa de un liberal,* París, Imp. E. Thunot et Cie, 1861.

———, *Selección de estudios,* Bogotá, Ed. de la revista "Bolívar", 1953.

———, véase también bajo Jorge Orlando Melo en la división VII-b.

Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo, civilización y barbarie,* Madrid, col. El libro de bolsillo, Alianza Ed., 1988.

———, *Fray Félix Aldao, esquisses historiques sur l'Amérique du Sud,* introducción y trad. de J. B. Eugène Tandonnet, Burdeos, Imp. d'Émile Crugy, 1847.

———, *Recuerdos de provincia,* s. l. (Barcelona), Salvat Ed., 1971.

———, *Viajes por Europa, África y América*, en *Obras,* vol. V, París, Belin, 1909.

VII. Movimientos sociales, políticos e intelectuales americanos

a) Testimonios y documentos

Abad de Santillán, Diego, *Memorias: 1897-1936,* Barcelona, Ed. Planeta, 1977.

Archivo americano y espíritu de la prensa del mundo, periódico publicado en Buenos Aires, 1843-1851, bajo la dirección de Pedro de Angelis.

Bustamante, Juan, *Apuntes y observaciones civiles, políticas y religiosas con las noticias adquiridas en este segundo viaje a la Europa,* París, Imp. Lacrampe Son y Compañía, 1849.

———, *Viaje al antiguo mundo,* prólogo y selección de Ricardo Arbulú Vargas, Lima, Primer festival del libro puneño, 1959.

Charnay, Désiré, *Le Mexique, 1858-1961: souvenirs et impressions de voyage,* París, Ed. du Griot, 1987.

La contre-guérilla française au Mexique: extrait du journal L'Estafette de Mexico, février 1866,

París, Imp. centrale des chemins de fer A. Chaix, 1866.

Dumas, Alejandro (padre), *Montevideo ou une nouvelle Troie,* París, Imp. Napoléon Chaix, 1850.

Figueira de Melo, Jerônimo Martiniano, *Crônica da Rebelião praiera,* introducción de Vamireh Chacon, Brasilia, Ed. Universidade de Brasília, 1978.

Freyre, Gilberto, *Diário íntimo do engenheiro Vauthier, 1840-1846,* prefacio y notas de Gilberto Freyre, Río de Janeiro, Serviço gráfico do ministério da educação e saúde, 1940.

Historia obrera, revista del Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México, núms. 1 a 15 (junio de 1974 a enero de 1979), consagrados a la prensa obrera del siglo XIX.

El Iniciador, periódico de todos para todos, Montevideo, 1838-1948, edición facsímil en Biblioteca de la Academia de la Historia de Buenos Aires, vol. 16, 1941, introducción de Mariano de Vedia y Mitre.

Mauá, Irineo Evangelista de Souza, barón y vizconde de, *Autobiografía,* prefacio y notas de Claudio Ganns, Río de Janeiro, Zelio Valverde Ed., 1942 (contiene: *Exposição aos credores e ao público).*

———, *Correspondência política de Mauá no Rio da Prata (1850-1885),* prefacio y notas de Lidia Besouchet, São Paulo-Río de Janeiro, Companhia Editora Nacional, 1943.

Miranda, Francisco de, *Archivo del general Miranda,* Caracas, Parra León hermanos, 1929.

Nabuco, Joaquim, *Um estadista do Império*, en *Obras completas,* vols. III a VI, São Paulo, Istituto Progresso editorial, 1949.

Pessoa de Melo, Urbano Sabino, *Apreciação da Revolta praiera em Pernambuco,* prefacio de José da Costa Porto, Brasilia, Ed. Universidade de Brasília.

Quintas, Amaro, *Notícias e anúncios de jornal,* Recife, Prefeitura municipal do Recife, departamento de documentação e cultural, s. f.

Zapiola, José, *La Sociedad de la Igualdad y sus enemigos,* Santiago, col. Biblioteca de Autores Chilenos, Ed. Guillermo Miranda, 1902.

b) Estudios

Abramson, Pierre-Luc, "L'Espérance américaine d'Elisée Reclus", en *Mélanges offerts à Maurice Molho,* París, Ed. Hispaniques, 1988, vol. II, pp. 231-238.

———, "Pragmatisme et utopie dans la pensée politique de Simon Bolivar", en *Actes du colloque de Milan de l'Association française des historiens des idées politiques,* Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1990, pp. 81-90.

———, "Sociétés rurales traditionnelles et idéologies allogènes dans le monde méditarrenéen et latinoamericain", en *Iberica V*, París, Université de Paris-Sorbonne, 1985, pp. 257-265.

Anders, Ferdinand, "Yucatán, die 'Indios bárbaros' und Kaiser Maximilian von Mexiko: Utopie und Realität im 'Segundo ImperioMexicano'", en *Archiv für Völkerkunde,* Viena, Otoño 1979, pp. 45-60.

Andreu, Jean, Maurice Fraysse, y Eva Golluscio de Montoya, *Anarkos: literaturas libertarias de América del Sur, 1900,* Buenos Aires, Ed. Corregidor, 1990.

Bader, Thomas, "Early Positivistic Thought and Ideological Conflict in Chile", en *The Americas,* Washington, abril de 1970, XXVI, núm. 4, pp. 376-393.

Basurto, Jorge, *El Proletariado industrial en México (1850-1930),* México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, 1975.

Belperron, Pierre, *La Guerre de sécession (1861-1865),* París, Plon, 1947.

Besouchet, Lidia, *Mauá y su época,* Buenos Aires, Ed. América Económica, 1940.

Bilbao, Manuel, *Vida de Francisco Bilbao,* Buenos Aires, Manuel Bilbao Ed., 1866.

Carrera Damas, Germán, "El debate sobre cristianismo, socialismo y comunismo en Venezuela, en 1855", en la recopilación de ensayos del mismo autor intitulada *Temas de historia social y de las ideas,* Caracas, Ed. de la Bibliteca de la Universidad Central de Venezuela, 1969, pp. 139-165 [contiene fragmentos del libro de Ramón Ramírez].

———, "Para la historia de los orígenes del socialismo en Venezuela", en *Cultura Universitaria,* Universidad Central de Venezuela, enero-junio de 1960, pp. 55-71.

Chacon, Vamireh, *Abreu e Lima, general de Bolívar*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

Cline, Howard F., "The 'Aurora Yucateca' and the Spirit of Enterprise in Yucatan, 1821-1847", en *HAHR,* vol. XXVII, núm. 1, febrero de 1947, pp. 30-60.

Cockroft, James D., *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana,* 2ª ed., trad. del inglés por M. Eunices Barrales, México-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

Colmenares, Germán, *Las convenciones contra la cultura: ensayo sobre la historiografía*

hispanoamericana del siglo XIX, Bogotá, Tercer mundo Ed., 1989.

Correia de Andrade, Manuel, "As sedições de 1831 em Pernambuco", en *Revista de história,* núm. 28 (1956), São Paulo, pp. 337-407.

Costa Porto, Jose da, *Os tempos da Praiera*, Recife, Fundação da cultura da cidade do Recife, 1981.

Covo, Jacqueline, *Les idées de la "Reforma" au Mexique (1855-1861),* tesis, Universidad de Lille, 1982, 2 vols.

———, "*Le trait d'union,* periódico francés de la ciudad de México, entre la Reforma y la Intervención", en *Historia Mexicana*, México, enero-marzo de 1986, pp. 461-476.

Cruz, Pedro Nolasco, *Bilbao y Lastarria,* Santiago de Chile, Ed. Difusión chilena, 1944.

Cunha, Euclydes da, *Os Sertões (Campanha de Canudos),* Río de Janeiro, Ed. de Ouro, s. f. (1902).

Díaz Ramírez, Manuel, *Apuntes sobre el movimiento obrero y campesino de México,* México, Ed. de Cultura Popular, 1974.

Díaz Soto y Gama, Antonio, *La Revolución agraria del Sur y Emiliano Zapata su caudillo,* México, casa del autor, 1960.

Donoso, Ricardo, *Las ideas políticas en Chile,* México, FCE, 1946.

Dugast, Alain, "Les perspectives européennes au Mexique d'après le témoignage des voyageurs", en *Études mexicaines,* núm. 5, 1982, pp. 91-105, Universidad de Perpiñán.

Estrada, Dorothy T., "Las escuelas lancasterianas en la ciudad de México: 1822-1842", en *Historia Mexicana,* abril-junio de 1973 (vol. XXII, núm. 4), pp. 494-513.

Falcón, Ricardo, *La Primera Internacional y los orígenes del movimiento obrero en Argentina (1857-1879),* París, Centro de Estudios Histórico-Sociales de América Latina, cuaderno núm. 2, 1980.

Faria, Alberto de, *Mauá,* São Paulo-Río de Janeiro, 1946.

Fell, Eve-Marie, *Les Indiens, sociétés et idéologies en Amérique hispanique,* París, col. "U. prisme", Armand Colin, 1973.

Fernández Retamar, Roberto, *Calibán, apuntes sobre la cultura de nuestra América,* Buenos Aires, Ed. La Pléyade, 1973.

Fournial, Georges, *Francia, l'Incorruptible des Amériques,* París, Messidor-Ed. Sociales, 1985.

Freire A. Fonseca, Celia, *Pernambuco e os problemas de autonomia provincial no Brasil monárquico do século XIX,* documentos de investigación del CREDAL, núm. 9, septiembre de 1987, IHEAL, París.

Freyre, Gilberto, *Um engenheiro francês no Brasil,* Río de Janeiro, Livraria José Olympio, 1940.

García Cantú, Gastón, *El socialismo en México, siglo XIX,* 2ª ed., México, Ed. Era, 1974.

Ghiringhelli, Robertino, "Discutendo alcuni aspetti di storia politica argentina", en *Federalismo, regionalismo, autonomismo,* Enna, Provincia regionale Enna-Ediprint, 1989, t. II, pp. 487-495.

Gilly, Adolfo, *Guerra y política en El Salvador,* México, Ed. Nueva Imagen, 1981.

———, *La Revolución interrumpida: México 1910-1920, una guerra campesina por la tierra y el poder,* 8ª ed., México, Ed. El Caballito, 1977.

Godio, Julio, *El movimiento obrero de América Latina: 1850-1918,* Bogotá, Ed. Universidades Bolívar-Medellín-Libre de Pereira, 1978.

González Casanova, Pablo, *Una utopía de América,* México, El Colegio de México, 1953.

Guerra, François-Xavier, "De l'Espagne au Mexique: le milieu anarchiste et la Révolution mexicaine (1910-1915)", en *Mélanges de la Casa Velázquez,* t. IX-1973, París, Ed. de Boccard, pp. 653-687.

Hart, John M., *El anarquismo y la clase obrera mexicana: 1860-1931,* México-Madrid, Siglo XXI, 1980.

Ingenieros, José, *La evolución de las ideas argentinas,* Buenos Aires, Librería El Ateneo Ed., 1951, 2 vols.

———, *Las ideas sociológicas de Sarmiento,* en Sarmiento, *Conflicto y armonías de las razas en América,* Buenos Aires, Ed. La Cultura Argentina, 1915, pp. 9-40.

Jaramillo Uribe, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX,* Bogotá, Ed. Temis, 1964.

Lavretsky, I., y Adolfo Gilly, *Pancho Villa (dos ensayos),* México, Ed. Macehual, 1978.

Lecaillon, Jean-François, "Mythes et phantasmes au coeur de l'intervention française au Mexique (1862-1867)", en *Cahier des Amériques latines,* nueva serie, núm. 9, 1990, IHEAL, París, pp. 69-79.

López Cámara, Francisco, "Los socialistas franceses en la Reforma mexicana", en *Historia Mexicana,* México, octubre-diciembre 1959 (vol. IX, núm. 2), pp. 269-273.

Marsal, Juan Francisco, "Esteban Echeverría y el descubrimiento de la realidad social argentina", en *Revista de Estudios Políticos,* núm. 96, noviembre-diciembre de 1957, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, pp. 169-190.

Martín, Alberto, Vladimiro Muñoz y Federica Montseny, *Breve historia del movimiento anarquista en Estados Unidos de América del Norte,* Tolosa, Ed. Cultura obrera, s. f.

Martin, Percy Alvin, "The career of José Batlle y Ordóñez", en *HAHR*, vol. X, núm. 4, noviembre de 1930, pp. 413-428.

Mauro, Frédéric, *La Vie quotidienne au Brésil, au temps de Pedro II, 1831-1889,* París, col. La vie quotidienne, Hachette, 1980.

Mayer, Jorge, *El pensamiento vivo de Alberdi,* Buenos Aires, Ed. Losada, 1984.

Mazade, Charles de, "Le socialisme dans l'Amérique du Sud", en *La Revue des deux mondes,* 15 de mayo de 1852 (t. XIV, 22e année nouvelle période, pp. 641-666).

Melo, Jorge Orlando, *Orígenes de los partidos políticos de Colombia (textos de Manuel María Madiedo, José María Samper, Tomás Cipriano de Mosquera),* Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978.

Merchant, Anyda, "A New Portrait of Mauá the Banker: a Man of Business in Nineteenth-Century Brazil", en *HAHR*, vol. XXX, núm. 4, noviembre de 1950, pp. 411-431.

Meyer, Jean, "El ocaso de Manuel Lozada", en *Historia Mexicana*, vol. XVIII, núm. 4, México, abril-junio de 1969, pp. 535-568.

———, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, Ed. SEP-Setentas, 1973.

Miard, Louis, *Un disciple de Lamennais, Michelet et Quinet en Amérique du Sud: Francisco Bilbao*, núm. especial (14-15) de los *Cahiers mennaisiens*, 1982.

Neira, Hugo, "Relire aujourd'hui Haya de la Torre", en *Amérique latine*, núm. 12, octubre-diciembre, Centre de recherche sur l'Amérique latine et le tiers-monde, París, pp. 97-104.

Oved, Iaacov, *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina*, México, Siglo XXI, 1978.

Page, Théogène-François, "Le Paraguay et les républiques de la Plata", en *La Revue des deux mondes*, 1º de abril de 1851 (t. X, pp. 126-169).

Paris, Robert, "Fourier et l'Amérique latine", en *Auto-gestion et socialisme,* París, núms. 20-21 de septiembre-diciembre 1972, pp. 81-101.

Parra-Pérez, C., M. Cabrera y R. Ronze, *Études sur l'Indépendance de l'Amérique latine,* París, Nouvelles Ed. latines, 1954.

Penot, Jacques, *Les relations entre la France et le Mexique de 1808 à 1840,* Lille-París, Atelier de reproduction des thèses de l'Université de Lille III, Librairie Honoré Champion, 1976, 2 tomos.

Pereira de Queiroz, Maria Isaura, "Brésil, XIXe siècle: les précurseurs des sciences sociales", en *Mélanges en l'honneur de Charles Morazé,* Tolosa, Privat, 1979, pp. 493-502.

Poblete Troncoso, Moisés, y Ben G. Burnett, *The Rise of the Latin American Labor Mouvement*, New Haven (Connecticut), College and University Press, 1960.

Potelet, Jeanine, "Prélude à l'indépendance du Brésil: la révolution de Pernambouc vécue par un Français", en *Hommage à Jaime Díaz-Rozzotto,* Besanzón-París, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1990, pp. 45-64.

Quintas, Amaro, *A Revolução praiera,* conferencia del 7 de noviembre de 1948 en el teatro Santa Izabel, Recife, 1949, s. e.

———, *O Sentido social da Revolução praiera,* Río de Janeiro, Civilização brasileira, 1967.

Rama, Carlos M., *Utopismo socialista, 1830-1893,* s. l. (Caracas), Biblioteca Ayacucho, 1977 [contiene, particularmente, la carta de S. Arcos a Bilbao y la traducción de *A Dream of an Ideal City*, de A. K. Owen].

Rodrigues, Edgar, *Socialismo e sindicalismo no Brasil: 1675-1913,* Río de Janeiro, Laemmert, 1969.

Rojas Mix, Miguel, "Bilbao y el hallazgo de América Latina: unión continental, socialista y libertaria", en *CMHLB Caravelle,* núm. 46, 1986, Universidad de Tolosa-Le-Mirail.

Salomon, Noël, "José Martí y la toma de conciencia latinoamericana", en *Anuario Martiano,* núm. 4, 1972, La Habana, pp. 7-25.

Sanhueza, Gabriel, *Santiago Arcos, comunista, millonario y calavera,* Santiago, Ed. del Pacífico, 1956.

Schefer, Christian, *La grande pensée de Napoléon III: les origines de l'expédition du Mexique (1858-1862)*, París, Marcel Rivière, 1939.

Segall, Marcelo, "Los europeos en la iniciación del sindicalismo latinoamericano", en *Capitales, empresarios y obreros europeos en América Latina,* actas del sexto congreso de la AHILA, Estocolmo, Universidad de Estocolmo, 1983, pp. 269-289.

Silva Herzog, Jesús, *La Révolution mexicaine,* París, Maspero, 1968.

———, *Trayectoria ideológica de la Revolución mexicana,* México, Ed. SEP-Setentas, 1973.

Simon, Fanny S., "Anarchism and Anarcho-Syndicalism in South America", en *HAHR,* vol. XXVI, núm. 1, febrero de 1946, pp. 38-59.

Stabb, Martin S., "La Argentina y el continente enfermo: positivismo y racismo en el ensayo argentino de 1898 a 1910", en *Situaciones conflictivas en la historia y la literatura argentina y/o norteamericana entre 1880 y 1910,* Cuyo, Universidad Nacional de Cuyo, 1968, pp. 18-1 a 18-8.

Stewart, Watt, y William Marshall French, "The Influence of Horace Mann on the Educational Ideas of Domingo Faustino Sarmiento", en *HAHR,* vol. XX, núm. 1, febrero de 1940, pp. 12-31.

Usselmann, Pierre, "Colonisation et utopie: à propos du *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte Marthe* d'Elisée Reclus", en *La Nature américaine en débat: idéntités, représentations, idéologies,* Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991, pp. 85-95.

Valadés, José Carlos, *Sobre los orígenes del movimiento obrero en México,* México, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, 1979.

Vásquez, Emilio, *La rebelión de Juan Bustamante,* Lima, Librería-editorial Juan Mejía Baca, 1976.

Verdevoye, Paul, *Domingo Faustino Sarmiento, éducaterur et publiciste (entre 1839 et 1852),* París, IHEAL, 1963.

Vicuña Mackenna, Benjamín, *Cambiaso: relación de los acontecimientos y de los crímenes de Magallanes en 1851, escrita sobre numerosos documentos inéditos,* Santiago, Imp. de la Librería del Mercurio de E. Undurraga, 1877.

———, *Chile: relaciones históricas,* Santiago, Rafael Jover Ed., 1877, 2 vols.

———, *Historia de la jornada del 20 de abril de 1851,* Santiago, Rafael Jover Ed., 1878.

———, *Historia de los diez años de la administración de don Manuel Montt,* Santiago, Imp. Chilena, 1862, 5 vols.

———, *Los girondinos chilenos*, Santiago, col. Biblioteca de Autores Chilenos, Ed. Guillermo Miranda, 1902.

Viotti da Fonseca, Emília, *Da monarquia à república: momentos decisivos,* São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.

Womack Jr., John, *Zapata y la Revolución mexicana,* 7ª ed., México, Siglo XXI, 1976.

Zaragoza Ruvira, Gonzalo, “Anarchisme et mouvement ouvrier en Argentine à la fin du XIXe siècle”, en *Le Mouvement social,* núm. 103, abril-junio de 1978, París, pp. 7-30.

———, “Errico Malatesta y el anarquismo argentino”, en *Historiografía y bibliografía americanistas,* vol. XVI, núm. 3, Sevilla, diciembre de 1972, pp. 401-424.

Zavala, Silvio, “Victor Considérant ante el problema social de México”, en *Historia Mexicana,* México, enero-marzo de 1958 (vol. VII, núm. 3), pp. 309-328.

Zubillaga, Carlos A., “Epistolario americano de los hermanos Sagra”, en *Grial,* Vigo, núm. 22, octubre-diciembre de 1968, pp. 433-450.

VIII. Los experimentos comunitarios

a) Testimonios y documentos

Bachelet, Louise, *Phalanstère du Brésil: voyages dans l’Amérique méridionale,* París, Imp. de Pommeret et Guenot, 1842.

Droulers, Charles, *Socialisme et colonisation: une colonie socialiste au Paraguay, la “Nouvelle Australie”,* París, Imp. de la Vérité-Louis Trémaux, 1895.

Gattai, Zelia, *Zelia,* trad. del portugués por Mario Carelli y Dominique Nunès, París, Stock, 1982.

Grahame, Stewart, *Socialism, an Actual Experiment: the Story of a South American Colony,* Londres, National Union of conservative and constitutional Associations, s. f.

———, *Where Socialism Failed, an Actual Experiment,* Londres, John Murray, 1912.

Lamb, C. J., y Albert K. Owen, *Something About Co-operation, As it is Practiced at Topolobampo, Sinaloa, Mexico*; y *The Credit Foncier Company*, s. l., s. f. (serie “Tracts relating to social and industrial questions”, British Library).

Mure, doctor Benoît-Jules, *Doctrine de l’École de Rio de Janeiro et pathogénésie brésilienne,* París-Río de Janeiro, Instituto Homeopático del Brasil, 1849.

———, *Le Médecin du peuple,* París, J. B. Baillère et fils, 1883.

Le Nouveau Monde, periódico bimensual, y más tarde trimensual, dirigido por Jean Czynski, 1839-1841.

Noyes, Pierrepont B., *La Maison de mon père,* prefacio de Henri Desroche, trad. del inglés por Paulin Desroche, París, Balland-F. Adel, 1978.

Owen, Albert K., *The Credit Foncier of Sinaloa, a Social Study,* Nueva York, The Electroengraving and Printing Co., s. f.

———, *Integral Co-operation, its Practical Application, with an Account of the Proposed Pacific Colony and the Credit Foncier of Sinaloa,* Nueva York, John W. Lovel Company, 1885.

Owen, Albert K., *Remarks to the subscribers of the Credit Foncier Company,* s. l. (Nueva York), sin mención de ed., 1888, 14 pp.

———, véase también bajo Carlos M. Rama en la división VII-b.

Peyret, Alejo (Alexis), *Una visita a las colonias de la República Argentina,* Buenos Aires, Imprenta Tribuna Nacional, 1889, 2 vols.

Le Premier phalanstère, periódico dirigido por Simon Blanc, publicado en París del 15 de enero al 15 de diciembre de 1841.

The Review of the River Plate, Buenos Aires, núms. del 13 de enero de 1894, del 3 de marzo de 1894 y del 4 de junio de 1948.

Reynier, Joseph, *Mémoires,* Lyon, casa del autor, 1898.

Lo Sperimentale, periódico de Giovanni Rossi, publicado en Brescia en 1886.

Wavrin, Robert, marqués de, *Au Centre de l'Amérique latine inconnue,* París, Pierre Roger, 1924.

b) Estudios

Aínsa, Fernando, "La ciudad anarquista americana: estudio de una utopía libertaria", en *CMHLB Caravelle,* núm. 46, 1986, Université de Tolosa-Le-Mirail, pp. 65-78.

Betri, Luisa, *Cecilia e Cittadella, due esperimenti di colonia agricola socialista,* Milán, Ed. del Gallo, 1971.

Comolli, Jean-Louis, *La Cecilia: une commune anarchiste au Brésil en 1890 (Dossier d'un film),* París, Ed. Daniel et Cie, 1976 [contiene los dos textos principales de G. Rossi].

Francis, Claude, y Fernande Gontier, *Partons pour Icarie: des français en Utopie; une société*

idéale aux États-Unis, París, Librairie académique Perrin, 1983.

Gardner, Charles M., *The Grange, Friend of the Farmer: a Concise Reference History of America's Oldest Farm Organization,* Washington, National Grange Ed., 1949.

Gaumont, Jean, *Le Commerce véridique et social et son fondateur Michel Derrion,* Amiens, Imp. Nouvelle, 1935.

Gaumont, Jean, *Histoire générale de la coopération en France,* París, Fédération nationale de coopératives de consommation, 1924, 2 vols.

Gill, Mario, "Mochis, fruto de un sueño imperialista", en *Historia Mexicana,* 18 (vol. V, núm. 2), octubre-diciembre de 1955, pp. 303-320.

Livermore, Harold V., "New Australia", en *HAHR,* vol. XXX, núm. 3, agosto de 1950, pp. 290-313.

Lloyd, Ross, *William Lane and the Australian Labour Movement,* Sidney, Hale and Iremonger Pty Ltd, s. f.

Marcorelles, Jean-Louis, "*La Cecilia* de Jean-Louis Comolli: un rêve anarchiste sous l'oeil des Cahiers du Cinéma", en *Le Monde*, 15 de enero de 1976.

Millán, María del Carmen, "Dos utopías", en *Historia Mexicana,* México, octubre-diciembre de 1957 (vol. VII, núm. 2), pp. 187-206.

Ortega Noriega, Sergio, *El Edén subvertido: la colonización de Topolobampo, 1886-1896,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

Pletcher, David M., *Rails, Mines and Progress: Seven American Promoters in Mexico, 1867-1911,* Ithaca-Nueva York, Cornell University Press, 1958.

Reissner, Hanns G., y Moshe Catane, entrada "Hirsch, baron Maurice de", en *Encyclopaedia Judaica,* vol. 8, Jerusalén, 1972.

Schmidt, Afonso, *Colônia Cecília, uma aventura anarquista na América,* São Paulo, Ed. Anchieta, 1942.

Schwartz, Ernst, y Johan C. Te Velde, "Jewish Agricultural Settlement in Argentina: the JCA Experiment", en *HAHR,* vol. XIX, núm. 2, mayo de 1939, pp. 185-203.

Stadler de Sousa, Newton, *O Anarquismo da colônia Cecília,* Río de Janeiro, Ed. Civilização brasileira, 1970.

Valadés, José Carlos, *Noticia sobre el socialismo en México durante el siglo XIX,* introducción a la edición de la *Cartilla socialista* de Plotino C. Rhodakanaty, en *Estudios de historia*

moderna y contemporánea de México, vol. III, 1970, pp. 9-41.

Valadés, José Carlos, *Topolobampo, la metrópoli socialista de Occidente,* México, FCE, 1939.

Ussishkin, Ann, entrada "Jewish Colonization Association", en *Encyclopaedia Judaica,* vol. 10, Jerusalén, 1972.

IX. Textos y estudios literarios

Azorín (José Martínez Ruiz), *La Voluntad,* edición, introducción y notas de E. Inman Fox, Madrid, Clásicos Castalia, 1976.

Blest Gana, Alberto, *Martín Rivas,* Madrid, edición de Guillermo Araya, Cátedra, 1983.

Bunyan, John, *The Pilgrim's progress,* Londres, T. Nelson and Sons, s. f.

Caro, José Eusebio, *Antología, verso y prosa,* Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951.

Carpentier, Alejo, *El recurso del método,* México, Siglo XXI, 1974.

Howland, Marie, *La Fille de son père,* trad. del inglés por M. M. [Marie Moret, esposa de J. B. Godin], París, Auguste Ghio, 1880.

Lafaye, Jacques, "L'âge d'or littéraire en Nouvelle-Espagne", en *Actes du VIIIe congrès national des hispanistes français,* Université de Grenoble, 1972, pp. 1-13.

Lamartine, Alphonse de, *Histoire des Girondins,* París, Armand Lechevallier, 1865-1866, 2 vols.

Lastarria, José Victorino, *Antaño i ogaño, novelas i cuentos de la vida hispano-americana,* Santiago, Biblioteca Chilena, 1885.

Machado, Antonio, *Juan de Mairena,* Madrid, Clásicos Castalia, 1985.

Meyer, André, "Le Mexique et l'Amérique latine dans l'oeuvre de Balzac", en *Études mexicaines,* núm. 3, Université de Perpignan, Perpiñán, 1980, pp. 109-114.

Miller, John (pseudónimo de William Lane), *The WorkingMan's Paradise, an Australian Labour Novel,* Sidney, Edward, Dunlop and Co., 1892.

Reyes, Alfonso, *Chroniques parisiennes,* trad. por Brigitte Natanson-Guland, París, Librairie Séguier, 1991.

———, véase *Pasado inmediato*, en *Obras completas,* vol. XII, México, FCE, 1960, pp. 182-216.

Sue, Eugène, *El judío errante,* edición ilustrada por Gavarni, trad. por D. P. Martínez López, París, Administración de “El Correo de Ultramar”, 1845-1846, 4 vols.

———, *Les mystères de Paris,* Bruselas, Ed. Complexe, 1989, 4 vols.

Vargas Llosa, Mario, *La guerra del fin del mundo,* Barcelona, Plaza y Janés Ed., 1981.

Vasconcelos, José, *Ulises criollo,* en *La novela de la Revolución mexicana*, t. I, México, Ed. Aguilar, 1960, pp. 545-805.

Verne, Julio, *De la terre à la lune,* París, col. Folio, Gallimard, 1977.

Voltaire, *Romans et contes,* París, Ed. Garnier Frères, 1960.

Índice

Agradecimientos
Prefacio
Introducción Mundo nuevo y nuevo mundo

- Primera Parte Los socialistas utópicos y América Latina

Prólogo
I. El conde de Saint-Simon (1760-1825)
II. Charles Fourier (1772-1838)
III. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)
IV. Robert Owen (1771-1858)
V. Flora Tristán (1803-1844)
VI. Michel Chevalier (1806-1879)
VII. Victor Considérant (1808-1893)
VIII. Francisco Pi y Margall (1824-1901)

- Segunda Parte Las Américas en 1848

Prólogo
I. La Revolución colombiana (1848-1855)

Las "jornadas" de Bogotá
Un galimatías romántico
Manuel María Madiedo
José María Samper Agudelo
Balance

II. La Revolución chilena (1848-1852)

Los girondinos de Santiago
José Victorino Lastarria

Francisco Bilbao
Santiago Arcos Arlegui
Balance

III. La Revolución en el Río de la Plata (1837-1852)

Presentación
Esteban Echeverría: de la literatura a la política
El saintsimonismo en Montevideo
La radicalización de Esteban Echeverría
Jean-Baptiste Eugène Tandonnet
El barón de Mauá y Uruguay
La nueva Troya
Balance

IV. La Revolución brasileña (1848-1850)

Los rebeldes del noreste
Louis Léger Vauthier (1815-¿1889?)
José Inácio de Abreu e Lima (1794-1869)
Antônio Pedro de Figueiredo
Antônio Borges da Fonseca
Balance

V. Socialismo cuarentaiochista y utopía milenarista: Juan Bustamante (1808-1868)

Un destino bajo el signo de Túpac Amaru
Paseos en Londres y misterios de París
La obra indigenista

VI. Americanidad y romanticismo

Un coctel ideológico
Las vulgatas del socialismo utópico

- Tercera Parte Las experiencias comunitarias

Prólogo
I. Los falansterios de Santa Catarina

El llamado del "Nuevo Mundo"
Michel Derrion y el doctor Mure:la juventud de los fundadores
La Unión Industrial y su escisión
Una aventurera en el Sahy: Louise Bachelet
El repliegue sobre Río: fourierismo y homeopatía
Balance

II. Plotino C. Rhodakanaty y la escuela falansteriana de Chalco

Un emigrante singular: Plotino Rhodakanaty
La escuela de Chalco y la rebelión de Julio Chávez López
En los orígenes del movimiento obrero mexicano
El pensamiento político y social de Rhodakanaty
Balance

III. La metrópoli socialistade Occidente

Un gringo simpático y emprendedor: Albert Kimsey Owen
Ideología y mentalidad: puritanismo, dinero y utopía
El sueño
La realidad
Balance

IV. La Nueva Australia

El soplo viviente de las tradiciones jesuíticas
Un espíritu aventurero: William Lane
El experimento
Una ejemplaridad polémica
Balance

V. La Cecilia

Giovanni Rossi, teóricoy practicante de la vida comunitaria
El emperador y los anarquistas
El experimento en lo cotidiano
El amor en comunidad: fantasmas y subversión
Balance

VI. Los Robinson Crusoe del ideal

Una aventura estereotipada
¿Un fracaso previsible?

Conclusiones

Los límites y las lecciones
Por la utopía
¿El final de las utopías?

Anexo

Lista de comunidades utopistas de América Latina en el siglo XIX

Bibliografía

Advertencia
Siglas utilizadas
I. Acervos consultados
II. Instrumentos generales de trabajo
a) Bibliografías
b) Índices de revista
c) Diccionarios y obras de biografía
d) Historiografía general europea y americana
e) Historiografía general de los países ibéricose iberoamericanos
III. Estudios sobre el concepto y la historia de la utopía
a) Estudios generales
b) Estudios sobre la utopía americana
IV. Textos de los utopistas, socialistas y teóricos europeos
V. Movimientos sociales, políticose intelectuales europeos
a) Testimonios y documentos
b) Estudios
VI. Textos de los utopistas, socialistasy teóricos americanos
VII. Movimientos sociales, políticose intelectuales americanos
a) Testimonios y documentos
b) Estudios
VIII. Los experimentos comunitarios
a) Testimonios y documentos
b) Estudios
IX. Textos y estudios literarios

Pierre-Luc Abramson

Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX



La tesis principal de este libro es que el vínculo originario entre América y la utopía se mantuvo vivo y fecundo durante el siglo XIX. El autor llega a esta conclusión a través del examen sucesivo de cuatro aspectos relevantes del pensamiento utópico de la época en América: las relaciones que mantuvieron los teóricos del socialismo, generalmente franceses, con América Latina; el eco de las revoluciones de 1848 en nuestros países; la participación de los países latinoamericanos en esta oleada revolucionaria, y finalmente, las tentativas comunitarias de erigir mundos nuevos en el Nuevo Mundo. En estas páginas se describe de manera pormenorizada todo lo que permite establecer un puente entre ambos continentes (viajes, viajeros, traducciones, ediciones, etc.), así como el papel que desempeña el ámbito latinoamericano en la adopción y modificación de las ideas utópicas y sociales de origen europeo. Se trata, pues, de una valiosa aportación en la defensa —contra realismos y pragmatismos— de la utopía como factor de progreso humano.

El doctor Pierre-Luc Abramson nació en Vichy, Francia, en 1945. Ha sido profesor en las universidades Mohammed ben Abdallah de Fez, de Marruecos, Nueva Sorbona de París y Pascal Paoli de Córcega. En la actualidad imparte una cátedra de historia y civilización de América Latina en la Universidad de Perpiñán. Buen conocedor de México, país que ha recorrido varias veces y donde residió durante dos años, se desempeñó como director de la Alianza Francesa de Saltillo, Coahuila. Ha publicado numerosos artículos acerca de la historia social e intelectual de América Latina en el siglo XIX en revistas francesas, mexicanas y canadienses. Actualmente prepara una historia del pensamiento político y social en Hispanoamérica. 

Fondo de Cultura Económica